حاشیہ مولانا فضل حق خیرآبادی

علیٰ

شرح السلم للقاضی مبارک

ناشر

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

Marfat.com

ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

الحاشیۃ للمولوی فضل حق خیرآبادی

علی

شرح سلم للقاضی مبارک تحاور غیرہا

خیر محمد لاہور

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

Marfat.com

138259

تعداد : ——————— ۱۰۰۰

طابع : ——— ڈاکٹر تسخیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال شریف

مطبع : ——— ایور گرین پریس - لاہور

ناشر : ——— دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف

قیمت ———

(ری پرنٹ ایڈیشن)

لاہور میں ملنے کے پتے

سٹاکسٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

تفضیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمالؒ - لاہور

فون - ۷۷۰۴۱۰

Marfat.com

فہرس

موضوع	صفحہ	موضوع	صفحہ
تعریف بالمحشی العلام		تحقیق نفی الولد لہ تعالیٰ	۴۳
تحقیق لفظ سبحان	۲	لا یماثلہ احد و لا یجانسہ	۴۶
ما اعظم شانہ	۸	تحقیق قول المصنّف لا یتغیر	۵۰
لا یحدای لا یحیطہ عقل	۹	تعالیٰ عن الجنس والجہات	۵۲
الرد علی الملا محمد حسن اللکنوی	۱۰	انہ تعالیٰ لیس بجسم	۵۳
لا یتصور	۱۴	جعل الکلیات والجزئیات	۵۳
دلیل نفی حصول الاشیاء بانفسہا	۱۶	ذکر المذاہب المختلفۃ فی الوجود	۵۳
مسئلۃ علم الواجب تعالیٰ ومذاہب علماء فیہ	۱۹	معانی المصداق	۵۸
ابطال مذہب الشیخین وافلاطون بسبعۃ وجود	۲۱	عینیۃ الوجود وزیادتہ	۶۰
کشف شبہات المنکرین لعلمہ تعالیٰ	۲۶	الکلام علی عینیۃ الوجود للواجب تعالیٰ	۶۷
تحقیق الحالۃ الادراکیۃ	۳۰	ہل یجوز اطلاق لفظ الماہیۃ علیہ تعالیٰ ام لا؟	۷۵
مسالک العلماء لاثبات علمہ تعالیٰ	۳۲	اطلاق الموجود علیہ تعالیٰ حقیقۃ ام مجاز؟	۷۵
علمہ تعالیٰ بالاشیاء علیٰ نوعین اجمالی وتفصیلی	۳۳	الامکان علۃ الاحتیاج او الحدوث؟	۷۹
مذہب الصوفیۃ الکرام فی علمہ تعالیٰ	۳۶	الکلام علی ان الشیٔ مالم یجب لم یوجد	۸۳
توجیہ قول الفارابی علمہ بالکل بعد ذاتہ الخ	۳۹	قدم الانواع بتعاقب الافراد باطل	۹۲
تحقیق قول المصنف لا ینتج	۴۰	تحریر محل النزاع بین قائلی الجعل البسیط والمرکب	۹۳

الرد على بعض اتباع الباقر بخمسة عشر وجها	۹۴	بيان الطريق الذوقي	۱۶۰
الرد على الباقر	۹۸	ثلثة عشر مذهبا في العلم	۱۶۳
الكلام على ما هو الحق من الجعل البسيط والمركب	۱۰۳	وجه ضبط المذاهب المشهورة في العلم	۱۶۵
كشف شبهات اصحاب الجعل المؤلف	۱۰۷	حصول الاشياء بانفسها واشباحها وتحقيق الحق	۱۶۶
قول الشيخ ليس حجة علينا	۱۰۷	المذهب المختار في العلم هو الذي ذهب اليه الماتريدية	۱۸۱
اثبات وجود الصانع	۱۱۹	الرد على الشارح باحد عشر وجها حيث جعل	
البخت والاتفاق	۱۲۶	العلم نفس الواجب	۱۸۲
تحقيق المقدمة	۱۲۶	المذاهب الواقعة في التصديق وهل هو علم او من لواحقه	۱۸۶
الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب	۱۲۷	للحكم معان اربعة	۱۸۸
العلم التصور الخ	۱۲۸	تحقيق متعلق التصديق	۱۸۸
مقسم التصور والتصديق	۱۲۹	تحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان	۱۹۲
علم المجردات بغير ذاتها وصفاتها حصولي		التصور يتعلق بنفسه ونقيضه	۱۹۴
منقسم الى التصور والتصديق	۱۳۱	استدلال بعض الشراح على بساطة التصديق الخ	۱۹۹
تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي	۱۳۷	استدلال الفلاسفة على كون علم النفس بصفاتها حضوريا	
العلم على قسمين علم بالكنه وعلمه بالوجه	۱۴۴	بيان اثنى عشر مذهبا في المعلوم وتحقيق ما هو الحق فيه	۲۰۵
ماسوى علم الواجب مطلقا منقسم الى التصور والتصديق	۱۴۷	استدلال الفلاسفة على بساطة النفس	۲۱۱
الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق وما هو المعتبر في المقسم	۱۴۸	ابطال القول بحصول الاشياء بانفسها	۲۱۲
الكلام على ان العلم بديهي او نظري	۱۵۰	جواب اشكال النافين للوجود الذهني	۲۱۹
كالنور والسرور نظيرا او مثالا	۱۶۰	تحقيق الحالة الادراكية	۲۲۷

Marfat.com

تفرد المصنف	٢٣٤	الكلام على وجود الكلى الطبعى فى الخارج	
علم الحالة بحالة اخرى	٢٣٦	بما لا مزيد عليه	٣٢٩
اتصاف الحصولى القديم والحضورى		الجزئية من المعقولات الثانية ام لا؟	٣٣٤
بالبداهة والنظرية	٢٣٩	لوازم الماهية من المعقولات الثانية ام لا؟	٣٤١
البداهة والنظرية صفتان للعلم او المعلوم	٢٤٢	الرد على الباقر بستة وجوه	٣٤٣
تقرير برهان التضعيف	٢٥٧	تشنيع شديد على الشارح فى اقتداء الباقر	٣٤٤
تقرير برهان التضايف	٢٦٦	هل يجب كون القضايا المعقودة من	
تقرير برهان التطبيق	٢٧٠	المعقولات الثانية ذهنية	٣٤٥
لا يعلم التصور من التصديق وبالعكس	٢٧٤	معنى ظرف الاتصاف	٣٤٧
تعريف الفكر والنظر	٢٧٧	فرق بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وثبوتها	٣٤٨
شك خوطب به سقراط	٢٨٤	اشكال عويص	٣٥٣
المعرف يفيد علما جديدا ام لا	٢٨٩	اقوال شتى فى ظرف الاتصاف بالوجود	٣٥٦
تعريف موضوع العلم	٢٩٠	الكلام على تحقيق الدوانى بعشرة وجوه	٣٦٨
اقسام الواسطة	٣٠٣	تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب	٣٨٩
العرض الذاتى	٣٠٦	تحقيق مطلب ما	٤٠٨
مبحث المعقول الثانى	٣١١	جواب ما منحصر فى الحد والجنس والنوع	٤١٧
الرد على المحقق الدوانى بخمسة اوجه	٣١٢	مطلب هل	٤٢٣
هل تختص الكلية بالوجود الذهنى؟	٣٢٠	الرد على الباقر بوجوه عديدة	٤٦٠

تعریف بالمحشی العلام قدس سرہ

مولدہ ونسبہ

ہو الامام الہمام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحکماء والمتکلمین، بطل الحریۃ المعلم الرابع للمنطق والحکمۃ، الاستاذ المطلق شیخنا العلامہ محمد فضل حق الشہید العمری الچشتی الحنفی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی ولد رحمہ اللہ تعالیٰ سنۃ اثنتی عشرۃ بعد الالف و مائتین من ہجرۃ نبی الثقلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویتصل نسبہ بسیدنا امیر المؤمنین غیظ المنافقین عمر الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ باثنین وثلاثین واسطۃ ولذا کان رحمہ اللہ تعالیٰ راسخا فی الدین، شدیدًا علی الکفرۃ والمبتدعین المنتقصین بحضرۃ سید المرسلین علیہ صلوات رب العالمین۔

تلقیہ العلم وثبت مشائخہ

تلمذ فی العلوم العقلیۃ والنقلیۃ علی ابیہ الفاضل العلام، البحر الطمطام مولانا محمد فضل امام (١٢٤٤ھ/١٨٢٩م) واخذ الحدیث عن شیخ المحدثین مولانا الشاہ عبد القادر المحدث الدہلوی (م ١٢٤٠ھ/١٨٢٧م) ابن مولانا الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی (١١٧٦ھ/١٧٦٢م) واستفاد من امام المحدثین مولانا الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی (١٢٣٩ھ/١٨٢٤م) حکی انہ انشد قصیدۃ علی قصیدۃ امرء القیس وعرضہا علی شیخہ الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی فاشار الشیخ الی غرابۃ بعض الالفاظ فاستشہد العلامۃ بعشرین شعرا من کلام المتقدمین فقال الشیخ قدس سرہ انک مصیب وقد وقع لی السہو، ولما صنف سراج الہند الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی "تحفۃ اثنا عشریۃ" فی رد الشیعۃ جاء مجتہد ایرانی من اولاد میر باقر داماد الشیعی بدہلی لیناظر الشیخ المحدث فلقیہ العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی وہو ابن اثنتی عشرۃ سنۃ وجری فی اثناء الکلام ذکر

Marfat.com

الافق المبین تصنیف الباقر الشیعی فاعترض علیہ العلامۃ بوجوہ عدیدۃ ورد کلامہ بطرق سدیدۃ فبہت المجتہد وہرب فی آخر اللیل مختفیا وعاد الی موطنہ خائبا خاسئا۔

فرغ العلامۃ من جمیع العلوم العالیۃ والآلیۃ واشتغل بتدریسہا وہو ابن ثلث عشرۃ سنۃ فی عام (۱۲۲۵ھ/۱۸۰۹ء) وبعد ذلک حفظ القرآن المجید فی اربعۃ اشہر وبضع ایام وبایع علی ید شیخ العصر المعروف بدہومن شاہ الدہلوی فی السلسلۃ العالیۃ الچشتیۃ۔

علومہ ومعارفہ وآراء المشاہیر فیہ

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ فائقا علی جمیع الاقران فی العلوم الاصلیۃ والفرعیۃ، متخصصا فی اصول الفقہ والعلوم الادبیۃ والکلامیۃ، اما المعقولات فقد بلغ فیہا درجۃ الاجتہاد ولا یدانیہ فیہا احد فی عصرہ

قال الطبیب عبدالحی المدیر السابق لندوۃ العلماء بلکھنؤ فی الجزء السابع من "نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر" فی ترجمۃ العلامۃ۔

"احد الاساتذۃ المشہورین، لم یکن لہ نظیر فی زمانہ فی الفنون الحکمیۃ والعلوم العربیۃ"

وقال السید احمد خان مؤسس کلیۃ علی گڑھ فی آثار الصنادید

"فرید الدہر فی جمیع العلوم والفنون، کان فکرہ العالی مؤسس اساس المنطق والحکمۃ، لم یکن لعلماء العصر وفضلاء الدہر مجال ان یحضروا فی حضرتہ للمناظرۃ، وکثیرا ما شوہدان ارباب الکمال لما سمعوا حرفا من کلامہ افتخروا بتلمذہ"

وقال المحرر محمد جعفر التھانیسری فی السوانح الاحمدیۃ فی حقہ۔

Marfat.com

"مجسمۃ المنطق و مصحح اغلاط افلاطون وسقراط وبقراط"

وقال مولانا محمد الدین فی روضۃ الآداب۔

"قصائدہ الغراء فائقۃ علی قصائد امرء القیس ولبید، وله
یدطولیٰ فی النظم والنثر بحیث لایکون له عدیل فی السلف
والخلف الاقلیل بلامبالغۃ"

والحق انہ حقیق بان یسمی المعلم الرابع۔

اشتغاله بالقصائد والمدائح

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ اشعر اہل العصر، نظمہ نیف علی اربعۃ آلاف شعر
وغالب کلامہ مشتمل علی مدح سیّد الابرار محمد ن المختار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم
وذکر المحن الشاقۃ التی تحملہا زمن جلاۃ بجزیرۃ اندیمان، وبعضہ فی ہجو الکفار
وذم الفرقۃ الطاغیۃ الوہابیۃ، له قلم سیال وفکر سلیم، کلما یتوجہ الی ایضاح
مسئلۃ یظن ان غیاہب الشکوک تزول ببیانہ وانوار الحق تبدو من فیہ ولسانہ،
ومن شعرہ فی مدح سیّد الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلّم،

ہو اول النور الذی تبلّجت ... بضیائہ فی العالم الاضواء
ہو اول الانباء، آخرہم به ... ختم النبوۃ وابتدا الابداء
بدء به ابدی المھیمن سرّہ ... فلاجله الایداء والابداء
قد خصہ الباری باوصاف عُلیً ... لم یعطہا الاحداث والقدماء
اعطاہ فضلا لیس یمکن ان یکو ... ن له شریک فیہ او شرکاء
اسماہ اذا سماہ بالحسنیٰ فمن، ... اسماء خالقہ له اسماء
برٌ رحیم مفضل ذو قوّۃ ... ہادٍ رؤف محسن معطاء

ثبت مناصبہ وتدریسہ وتلامذتہ

Marfat.com

وبعد ما فرغ من تحصيل العلوم صار محمودا لاقران وفاز بمراتب عالية بدار الملك دہلی وججهر و تونک والور ونال منصب الصدارة بلكهنؤ ورامپور ومع ذلک كان يشتغل تدريس العلوم الدينية والفنون العقلية ، توجه الى جنابه الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتى صاروا ابركة صحبته وفيضان كرمه ممن تنعقد عليهم الانامل واغترف من بحر علومه جمع كثير من العلماء وجم غفير من الفضلاء ، فلنكتف بذكر بعض المشاهير والا فالاحصاء عسير جدًا۔

منهم ابنه العلامة شمس العلماء محمد عبد الحق الخيرآبادی صاحب التصانيف الكثيرة (١٣١٦ھ / ١٨٩٩م) وعلامة الدهر مولانا هدايت الله الجونفوری (١٣٢٦ھ / ١٩٠٨م) استاذ صدر الشريعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف "بهار شريعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول ، محب الرسول مولانا الشاه عبد القادر البدايونی (١٣١٩ھ / ١٩٠١م) ابن سيف الله المسلول مولانا الشاه فضل رسول البدايونی (١٢٨٩ھ / ١٨٧٢م) والفاضل الاديب مولانا فيض الحسن السهارنفوری محشی الكتب الكثيرة (١٣٠٤ھ / ١٨٨٧م) واستاذ الاساتذة مولانا هدايت علی البريلوی (١٣٢٢ھ / ٥-١٩٠٤م) والفاضل العلامة محمد عبد الله البلكرامی والفاضل العلامة مولانا عبد العلی الرامفوری المتخصص فی الرياضيات (١٣٠٣ھ / ٦-١٨٨٥م) استاذ مجدد المائة الحاضرة ، الحضرة الاعلیٰ مولانا الشاه احمد رضا البريلوی والنواب يوسف علی خان ، والنواب كلب علی خان الواليين لرياسة رامفور وغيرهم من الفضلاء الكبار مصنفاته

وله تصانيف عالية ، شاهدة علی جلالة فضله وغزارة علمه ، دالة علیٰ قوة استدلاله وكمال فصاحته ، فقد اتیٰ فيها بتحقيقات معجبة رائقة وتدقيقات مطربة فائقة

Marfat.com

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلى ثبت مصنفاته

١ــــ الجنس الغالى فى شرح الجوهر العالى

٢ــــ حاشية الافق المبين للمير باقر داماد

٣ــــ حاشية تلخيص الشفاء للشيخ ابى على ابن سينا

٤ــــ الهدية السعيدية ، فى الحكمة

٥ــــ رسالة فى تحقيق العلم والمعلوم

٦ــــ الروض المجود فى تحقيق حقيقة الوجود : بيّن فيها بالقال مسئلة وحدة الوجود التى تتعلق بالحال -

٧ــــ رسالة فى تحقيق الكلى الطبعى

٨ــــ رسالة فى تحقيق التشكيك فى الماهيات

٩ــــ شرح تهذيب الكلام للعلامة التفتازانى

١٠ــــ تحقيق الفتوى فى ابطال الطغوى : رد فيها على امام الوهابية فى الهند اسمٰعيل الدهلوى الذى انكر ثبوت الشفاعة بالمحبة والوجاهة للانبياء والاولياء

١١ــــ امتناع النظير : كتاب وحيد فى بابه ، اثبت فيه امتناع نظير سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم فى الاوصاف الكاملة بدلائل قاهرة اعيت المخالفين عن المعارضة والمقاومة ، رد فيها على اسمٰعيل الدهلوى وتلميذه حيدر على التونكى

١٢-١٣ــــ الثورة الهندية وقصائد فتنة الهند : افصح فيها اجمالا عن اسباب جهاد الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال مظالم البراطنة عن اهل الهند دعواقبها وما جرى عليه من المحن والمصائب -

١٤ــــ حاشية شرح السلم للقاضى محمد مبارك الكوفاموى

اهتم بطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تسخير احمد بامر شيخ الاسلام والمسلمين

Marfat.com

فضیلۃ الشیخ محمد قمر الدین مدظلہ العالی صاحب السجادۃ بسیال الشریف ،
ولاشک ان ہذہ الحاشیۃ من اعظم مآثر العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ
وقد افتخر بہا حین سئل عند جلائہ بجزیرۃ اندمان عن الآثار التی ترکہا فی الہند
فاشار الیٰ ہذہ الحاشیۃ وابنہ العلامۃ محمد عبدالحق الخیرآبادی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ بل
ولاریب فی ان ہذہ الحاشیۃ ینبغی ان یفتخر بہا، کیف لا وقد فصّل فیہا مسائل
منطقیۃ ومباحث حکمیۃ کانت معرکۃ للفحول تفصیلا لایحوم حولہ شک ، کانہ دائرۃ
المعارف للمیزان والحکمۃ ، ولہ فی کل مسئلۃ مذہب یستدل علیٰ مختارہ بالبراہین والحجج
القاطعۃ ویرد علی المخالفین بوجوہ کثیرۃ تزلزل قصور المخالفۃ ومن طالع ہذہ الحاشیۃ
لایتردد فی ان مؤلفہا قد بلغ مرتبۃ الاجتہاد فی المنطق والفلسفۃ ، لا بأس بالاشارۃ
الیٰ بعض المباحث المطویۃ فی ہذہ الحاشیۃ۔

قد اورد فیہا تحقیق لفظ السبحان بما لامزید علیہ ، واحقاق مذہب الصوفیۃ
الصافیۃ من بین المذاہب الواقعۃ فی علم الباری تعالیٰ جل مجدہ فی الازل ، وتحقیق
الجعل البسیط ، وبیان حصول الاشیاء بانفسہا واشباحہا وماہو المختار فیہ ، وتحقیق متعلق
التصدیق ، وتحقیق ان البداہۃ والنظریۃ بل ہما صفتان للعلم اوالمعلوم ، وبحث المعقول
الثانی ، وبیان النزاع بین القدماء والمتأخرین فی اجزاء القضیۃ والقول الفیصل فیہ ،
ومبحث الوجود الذہنی ودفع الشبہات الواردۃ علیہ ، وتحقیق ان علۃ الاحتیاج
الی الجاعل الامکان لا الحدوث ، وکشف القناع عن وجود الکلی الطبعی فی الخارج
وغیر ذالک من المباحث الغامضۃ بعبارات فصیحۃ سہلۃ المأخذ۔

زہد وتصوف

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ مع الامارۃ الظاہرۃ والریاسۃ العلمیۃ متبعا للشریعۃ السنیۃ
والسنۃ النبویۃ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام قال مولانا عبداللہ البلکرامی فی مقدمۃ

Marfat.com

التحفۃ العلیۃ حاشیۃ الہدیۃ السعیدیۃ۔

ولا یشغلہ ما رزقہ اللہ تعالیٰ من الافیال والجلاد، والصافنات الجیاد، عن طاعۃ اللہ فیما امرہ ونہاہ، فکان من رجال لا تلہیہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ

جسمہ رہن صحبۃ السلطان قلبہ فی تذکر الرحمٰن

وکان مواظبا علی ختمۃ القرآن فی کل اسبوع من الایام، والصلوٰۃ النافلۃ فی جوف اللیل والناس نیام، فمن کان مواظبا علی التطوعات فما ظنک بہ فی المکتوبات،

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ خاضعا خاشعا، الی رحمۃ اللہ تعالیٰ وعفوہ راجعا، یشہد بذلک ما قال فی مکتوب ارسلہ الی مولانا حیدر علی الفیض آبادی حیث قال

واما ما استکشف عنہ المولی الجلیل، عن حال النزیل النذیل، فانما ہو خال خال وخال، بل شن بال مغطی بسربال، مبتلی بوبال غیر ذی خطر وبال، لا یستاہل ان یخطر بخاطر وبال، ولا بان یسیبہ مبال فانہ انما ضیّع عمرہ فی مراث ومبال، او توغیر وخبال، لا یتوسم فیہ من العلم علامۃ، وقصاری امرہ انہ تکلامۃ، یحفظ قصصا واساطیر مخترعۃ، محترعۃ مختلفۃ فی باب الامامۃ، وہی اکاذیب موضوعۃ، لا احادیث مرفوعۃ، قد صاغہا صواغون طاغون، وتناقلہا راوون غاوون، یروون کذبات ویرونہا قربات، وائمۃ الہدیٰ یشہدون علیہم بانہم زنادقۃ، وشہادات الائمۃ لا شک صادقۃ

اکرام الاصدقاء وارشادہم۔

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ کریم الخصال، جمیل الفعال، جید الاخلاق، کثیر الاحباب وکان الشاعر الشہیر اسد اللہ الغالب الدہلوی من خلّص احبابہ واعظم احبائہ یستفید

Marfat.com

غالب منه ویستشیره ویهتم برآیه غایة الاهتمام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی رتبه العلامة واخرج منه الاشعار المشتملة علی التعقید وامره بالاحتراز عن مثل تلک الاشعار وهذا احسان عظیم منه علیه، وقد انشد غالب مثنویا تزید اشعاره علی مائة فی تائید العلامة ورد الوہابیة وافصح فیه مسئلة امتناع النظیر بالفارسیة، نذکر نبذا منه

اے کہ ختم المرسلینش خواندہ،
دائم از روئے یقینش خواندہ
این الف لامے کہ استغراق راست
حکم ناطق معنیِ اطلاق راست
منشاء ایجاد ہر عالم یکے است
گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
منفرد اندر کمال ذاتی است،
لاجرم مثلش "محال ذاتی" است
زیں عقیدت برنگردم والسلام
نامہ را درمی نوردم، والسلام

وکان العلامة یرشده ویصلح کلامه، ویعینه فی اصلاح معاشه ولذا کان غالب یحترمه ویوقره۔

ردہ علی مبتدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامة محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سره ان اسمٰعیل الدہلوی حفید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقة تقلید الائمة عن عنقه وانحرف عن مسلک اہل السنة والجماعة ومسلک آبائه واعمامه وشرع فی تنقیص شان الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامة المسلمة لتاثره عن محمد بن عبدالوہاب النجدی (کما یشهد بذالک کتابه تقویة الایمان الذی ہو فی الحقیقة تفویة الایمان) فاول من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیه ہو العلامة الممدوح فناظره تحریرًا وتقریرًا فاسکته وابهته مرارا، وکتب رادا علیه وعلی تلمیذه کتابه الشہیر "امتناع النظیر" کانه بستان الکمالات المحمدیة والفضائل النبویة علی صاحبها اجمل السلام واکمل التحیة

لم یقتدر احدان یجیب عن براہین ہذاالکتاب وصنف ایضارادا علیہ فی مسئلۃ الشفاعۃ کتابا باسماہ "تحقیق الفتوٰی فی ابطال الطغوٰی" قسمہ علی مقامات اربعۃ اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعۃ علیٰ وفق اہل السنّۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخف کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعۃ من تقویۃ الایمان ببیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب:

قائل این کلام لاطائل ازروے شرع مبین بلاشبہ کافر
وبیدین است، ہرگز مومن ومسلمان نیست وحکم او شرعاً قتل
وتکفیر است۔ (تحقیق الفتوٰی، المخطوطۃ)

اسباب جہاد الحریۃ واشتغالہ بہا

کان العلامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم العقل، صائب الرأی، متیقظ القلب جامعا لأوصاف القادۃ، ماہرا برموز السیاسۃ، عالما باصول المعیشۃ، یشعر مافی باطن الاحول المتبدلۃ من الحوادث والمصائب، مبغض النصاری البراطنۃ لکفرہم واستیلائہم علی ممالک الہند واقطارہا ویتالم من زوال شوکۃ المسلمین وفنائہا، وکان یعتقد ان النصاری یسعون بان ینصروا سکان الہند ویحرفوہم عن دینہم واختاروا لذالک حیلا اشار الیہا العلامۃ فی "الثورۃ الہندیۃ"

۱ — بنوا مدارس فی القرٰی والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ وجدّوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ — اخذوا جمیع المآکل والغلات بدل النقود لیصیر الناس محتاجین الیہم منقادین لہم ولایبقیٰ لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ — ارتکبوا بمنع الختان ورفع الحجاب عن النسوان الافتتان باہل الایمان وارادوا طمس سائرا حکام الاسلام والایقان۔

٤ — کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقیر عند استعمال

البنادق -

فثارت حركة بين العساكر لاستيصال النصارٰى حفظا لاديانهم فقتلوا كثيرا منهم وبلغوا دارالملك دہلی وجعلوا آخر السلاطين المغلية السلطان سراج الدين بہادر شاہ ظفر اميرالہم، فجاہد المجاہدون جنود النصارٰى وبذلوا مہجہم لاستخلاص وطنہم عن ايدی الكفرة الظلمة وحفاظة اعراضہم -

وكان العلامة اذذاک بالور ثم جاء بدارالملک دہلی واشتغل بانجاح جہاد الحرية ، وكان له روابط سالفة بالسلطان فتقرب اليه وكان يحضر مجالس المشاورة ويشير الى امور ضرورية منہا اعانة المجاہدين بالاموال والاقوات وتعيين اہل الصلاح والخبرة على الاعمال وانتظام تحصيل المحاصل ودعوة الرؤساء الى مشاركة الجہاد واعانة المجاہدين فكان رأيه مقبولا ومعمولا حتى عين ابنه العلامة عبدالحق الخيرآبادی على تحصيل المحاصل بركانوه وجعل ميرنواب من اقاربه عاملا على دہلی وارسل المكاتيب الى ولاة الرياسة وكان يحض العوام والخواص على الجہاد تحريرا وتقريرا ويرغبہم فی دفاع النصارٰى سرا وجہارا ، وكتب باشارة السلطان دستور المملكة ، فدامت الحرب بين عساكر المسلمين وجنود النصارٰى اربعة اشہر ثم انہزم جيوش المجاہدين لعدم انخراطہم فی سلک الانتظام المستحكم ، وفقدان الاقوات وخيانة بعض المسلمين الذين باعوا الايمان بثمن من الاثمان بافشاء اسرار المسلمين الى النصارٰى الكافرين -

فلما تسلط النصارٰى على دہلی مكث العلامة فيه خمسة ايام وليالی مع اہله وعياله جائعا عطشانا ثم خرج الى بلده خيرآباد مختفيا ، وقتل فی ہذا الزمن كثير من المسلمين ونساءہم وصبيانہم يبلغ عددہم الآفا ، واجتمع جيوش كثيرة الى ملكة عالية (حضرت محل ، ملكة اودھ) فوصل اليہا العلامة وصار ركنا ركينا لمجلس الشورٰى وقائدا للعساكر ومدبرا لامورہم فوقعت المحاربات العنيفة بين الفريقين حتى غلبت النصارٰى فاستشہد

كثير من الابطال واخذ سبيله من استطاع من النساء والرجال ، وكان ذلك خاتمة الحروب والقتال -

جلائه وشهادته

ولما تسلط النصارىٰ علىٰ جميع البلاد وشهرت ملكة النصارىٰ بالصفح والامان موثقة بالأيمان رجع العلامة الىٰ بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصراني وحبسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن اعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا يستحق الجلاء والحبس الدائم ، فاركبوه الباخره وارسلوه الىٰ جزيرة اندمان التي كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل ، فتحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها في "الثورة الهندية" و "قصائد فتنة الهند" وفي هذه الغربة لحق بجوار ربه لاثنى عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرين من اغسطس (١٢٧٨ هـ / ١٨٦١م) تغمده الله تعالىٰ بواسع كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فريدا ومات حميدا شهيدا -

---

قال محمد سعيد حسرت مؤرخا لوصاله :-

قد توفى الالٰه فضل الحق ، عالما جيدا بلا ريب
ان نفاه الولاة من بلدهٖ بجفاء فليس من عيب
قال تاريخه "لا دركه فضل حق" هواتف الغيب

١٢٧٨ هجر

محمد عبد الحكيم شرف القادري
المدرس بالجامعة النظامية الرضوية - لاهور باكستان

٢٨ رجب ١٣٩٥ھ
٨ اغسطس ١٩٧٥م

ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

الحمد للمنعم الذی منہ النعمۃ ومنہ المنعم علیہ ومنہ الانعام ومنہ استتباب طبع الکتاب العتیق العجیب الانیق الغریب الحایل
توضیحا وتنقیحا لمافی شرح مسلم للقاضی مبارک المحافل بتحقیق وایضاح للمسائل المشکلۃ المنطقیۃ مما تشتمل علیہ الکتب الدرسیۃ غنی

الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی

علی

شرح مسلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الہادی

باہتمام العاجز احقر العباد الراجی لقاء القاضی یوم التناد الداعی لصحۃ واجہ مصلح الدین احمد تجاوز عما یعلن و
یسر لاحد من آن التکلیف الی الابد وعامل بوالدیہ بکرمہ الذی لا لہ حد ولا لہ عد یوم یحشر کل احد لما اعد

سنہ ۱۳۱۷ھ

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی الدہلی

تمام حقوق بندیہ ہر جسٹری بحق مالک مطبع محفوظ ہیں

محصول عوضاً ۸ر

جحمت علاوہ

Marfat.com

138259

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحان اللہ وبحمدہ،، والصلوٰۃ علی احمد رسولہ وعبدہ،، وآلہ وصحبہ من بعدہ،، **قولہ** سبحان اما مصدر الخ قال فی الحاشیۃ لایکاد یستعمل الا مضافا منصوبا وقال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالمصدر التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر وقد اجری علما للتسبیح علی الشذوذ ونحو قد قلت لما جاءنی فخرہ،، سبحان من علقمۃ الفاخر قیل تقدیرہ سبحان علقمۃ علی طریق التہکم ومن مزیدۃ وقیل صلہ سبحان اللہ من علقمۃ الفاخر ورد علیہ بان تقدیر المضاف الیہ لایکون الا بالبناء علی الضم او تعویض التنوین فی المضاف فتامل انتہی اعلم ان سبحان یستعمل فی کلامہم استعمالین الاول استعمالہ منصوبا مضافا کقولہم سبحان اللہ وسبحانک وسبحانہ وکقولہ سبحانہ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا والثانی استعمالہ مقطوعا عن الاضافۃ ممنوعا عن الصرف کقولہ سبحان من علقمۃ الفاخر وہو علی الاستعمال الاول منصوب بفعل مضمر متروک اظہارہ وقد اختلفت کلماتہم فی انہ علی ہذا الاستعمال ہل ہو مصدر او اسم للمصدر الذی ہو التسبیح او علم لہ فاما الاحتمال الاول فلہ مستندات من تصریحات ائمۃ العربیۃ قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ سبحانہ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا سبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعلہ کمعاذ اللہ وقد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزیہ

نسخہ دیگر نحمدہ ونستعینہ،، ونصلی علی محمد الذی ظہر دینہ،، فاہدم الباطل واساطینہ،، وعلی آلہ وصحبہ الذین ہم اعلام الہدی وآلینہ،، وبعد فہذا تعلیق حاشیۃ علی شرح السلم الذی الفہ القاضی ،، رفع غواشی عرضت اثر غافل اعرض بہا اثر منقاضی واسأل الستحان وعلیہ التکلان ۱۲

Marfat.com

على الشذوذ فى قوله سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابورى فى تفسير هذه الآية يعنى سبحانك نسبحك تسبيحا اى ننزهك
تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح
فان العلمية كما تجرى فى الاعيان تجرى فى المعانى انتهى وفى القاموس سبحان الله تنزيها لله من الصاحبة والولد معرفة ونصب
على المصدر اى ابرء الله من السوء برائة او معناه السرعة اليه والخفة فى طاعته ثم قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله فهذا
صريح فى ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثى المجرد وان معناه التنزيه او البرائة او قول سبحان الله وفى الصحاح
والصراح سبحان الله معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرء الله من السوء برائة وفى شرح اللباب معنى سبحان الله اسبح الله
تسبيحا اى انزهه تنزيها وهو فى الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا قال الشاعر ؎ قبح الاله وجوه تغلب كلما ؎ سبح الحجيج وكبروا
اهلالا ؎ فهذه الاقاويل نصوص على ان سبحان مصدر سبح الثلاثى المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا وفسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان
مصدرا حذف فعله لقصد الدوام واللزوم ولما حذف الفعل اضيف المصدر الى المفعول ليختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله
لان حق المفعول ان يتصل بالفعل معمولا له ولما فى تقديره ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وثانيهما ان يكون لازما وح يحتمل وجهين الوجه
الاول ان يكون معناه البرائة كما يدل عليه ما فى القاموس والصحاح والصراح فى تفسيره اعنى ابرء الله من السوء برائة وعلى هذا يكون
مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبتكم الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذى هو مفعول
الفعل الناصب وقد صرح الرضى فى شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان
النوع وجب حذف نواصبها يعنى قياسا وذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وسحقا له وحمدا لك والوجه
الثانى ان يكون معناه قول سبحان الله كما فى القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح
الثلاثى المجرد وسبح اعنى التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر وح يكون التفعيل منه
اعنى التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال فى الكشاف التسبيح تبعيد الله
من السوء وكذلك تقديسه من سبح فى الارض والماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيها والبعد قول الرضى واما قولهم لبى تلبية فهو مشتق
من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعنى جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من
سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلن يصح تعديته
الى المفعول لكونه اذ ذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا
منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال فى وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه تضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزه

Marfat.com

سبحانہ عن النقائص فباعتبار تضمنہ معنی التنزیہ جاز تعدیتہ الی المفعول واضافتہ الیہ کما ان لبی بمعنی قال لبیک مع کونہ لازما
یجوز تعدیتہ الی المفعول لتضمنہ معنی الاجابۃ قال الحریری فی خطبۃ مقاماتہ فلبیت دعوتہ تلبیۃ المطیع وکما ان کبر بمعنی قال اللہ اکبر
مع انہ قد یعدی الی المفعول فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ وخص ربک بالتکبیر وہو الوصف بالکبریاء وان یقال
اللہ اکبر وروی انہ لما نزل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اکبر فکبرت خدیجۃ وفرحت وایقنت انہ الوحی وقد یحمل علی
تکبیر الصلوۃ انتہی وفی التفسیر الکبیر ذکروا فی تفسیر التکبیر وجوہا احدہا قال الکلبی عظم ربک مما یقول عبدۃ الاوثان وثانیہا قال
مقاتل ہو ان یقال اللہ اکبر روی انہ لما نزلت ہذہ الآیۃ قام النبی علیہ السلام وقال اللہ اکبر کبیرا فکبرت خدیجۃ وفرحت وعلمت
انہ اوحی الیہ وثالثہا ان المراد التکبیر فی الصلوۃ انتہی فتعدیتہ علی تقدیر تفسیرہ بان یقال اللہ اکبر بناء علی انہ یتضمن معنی التعظیم
وفی الصلواۃ المأثورۃ عن السلف اللہم صل علی محمد عدد من یسبحک ویہللک ویکبرک مع ان معنی ہلل قال لا الہ الا اللہ و
ومعنی کبر قال اللہ اکبر فتعدیۃ التہلیل بناء علی تضمنہ معنی التوحید وتعدیۃ التکبیر بناء علی تضمنہ معنی التعظیم فہکذا یجوز ان یکون
سبحان اللہ مصدر سبح الثلاثی المجرد بمعنی قال سبحان اللہ ویعدی الی المفعول باعتبار تضمنہ معنی التنزیہ وبالجملۃ فاحتمال کون
سبحان فی قول الملص سبحانہ مصدر الکغفران منصوبا بفعل مضمر لیس مخالفا لاجماع اہل العربیۃ بل یحتمل کونہ مصدر سبح المتعدی
بمعنی نزہ ومصدر سبح اللازم بمعنی برء ومصدر سبح اللازم بمعنی قال سبحان اللہ وکل ذلک مما یساعدہ کلمات اہل العربیۃ کما
عرفت مفصلا واما الاحتمال الثانی وہو ان یکون سبحان اسما لمعنی التسبیح فلہ ایضا مستندات منہا ما نقل الشارح فی الحاشیۃ عن سیبویہ فانہ یدل
علی ان سبح الثلاثی المجرد غیر مستعمل وانما المستعمل منہ سبح اعنی باب التفعیل وان المصدر حقیقۃ ہو التسبیح واما سبحان فاسم یقوم مقام المصدر و
منہا ما قال الامام الرازی فی تفسیرہ قال سبحان اسم للتسبیح یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالتسبیح ہو المصدر وسبحان اسم للتسبیح کقولہم
کفرت الیمین تکفیرا وکفرانا وتفسیرہ تنزیہ اللہ عن کل سوء انتہی ومنہا ما قال ایضا فی تفسیر قولہ تعالی سبحان اللہ حین تمسون لفظ سبحان
ضلان اسم للمصدر الذی ہو التسبیح ومنہا ما قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ تعالی سُبْحَانَ الَّذِی اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا سبحان
اسم لمعنی التسبیح وہو التنزیہ وقد یستعمل علما فیقطع عن الاضافۃ ویمنع من الصرف قال سبحان من علقمۃ الفاخر وانتصابہ بفعل متروک
اظہارہ انتہی ومقتضی ہذا الکلام ان سبحان یستعمل استعمالین فتارۃ یستعمل اسما للمصدر ویضاف الی مفعول فعلہ المضمر وینصب
علی انہ قائم مقام المصدر وتارۃ یستعمل علما لہ فیقطع عن الاضافۃ ویمنع من الصرف واما الاحتمال الثالث وہو ان یکون علما للتسبیح
فی ہذا الاستعمال اعنی استعمالہ مضافا فمستندہ ما افاد جار اللہ العلامۃ فی تفسیر قولہ سبحانہ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا قال سبحان
علم للتسبیح کعثمان للرجل وانتصابہ بفعل مضمر متروک اظہارہ تقدیرہ اسبح اللہ سبحان بمعنی تسبیحا ثم نزل سبحان منزلۃ الفعل فسد مسدہ
ودل علی التنزیہ البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفہا الیہا اعداء اللہ انتہی ومافی مدارک التنزیل حیث قال فی تفسیر تلک الآیۃ سبحان تنزیہ

Marfat.com

عن السوء وهو علم للتسبیح کعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروک اظهاره تقدیره سبحوا الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد المفعل
ودل علی التنزیه البلیغ انتهی ومانقلناه سابقا عن القاموس حیث قال سبحان الله تنزیها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب علی
المصدر فان قوله معرفة تصریح بکونه علما ولعل ما فی الصحاح والصراح وقولهما سبحان الله معناه التنزیه لله من الاتیان بالتنزیه معرفا باللام
فی تفسیر ایما را الی کونه علما وان کان ظاهرا فی کونه مصدرا فقد ثبت تنصیصات هولاء الائمة ان سبحان حین کونه مضافا منصوبا
بفعل مضمر متروک اظهاره ایضا علم وان کونه علما غیر مقصور علی حال کونه مقطوعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت هذا التفصیل
فاعلم ان الشارح ذکر فی الشرح فی شرح قول الماص سبحانه احتمالین الاول انه مصدر کغفران وقد عرفت ما سنید هذا الاحتمال وتوجیهاته والثانی
انه علم للتسبیح کعثمان للرجل وهذا مستند بما فی الکشاف والمدارک وغیرهما کما مر آنفا والمعتبر فی هذا الباب تصریحات ائمة العربیة وقد
عرفت آنفا تنصیصاتهم علی کونه علما حین استعماله مضافا ایضا وملخص کلام هولاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبیح فقد یضاف
وینصب بفعل مضمر وقد لا یضاف بل یقطع عن الاضافة ولا ینون لکونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمیة والالف والنون المزیدتین
وح یکون معناه التعجب وذکر فی الحاشیة فی سبحانه عنی اذا استعمل مضافا احتمالا واحدا وهو انه اسم للتسبیح وانما یکون علما علی الشذوذ فی
حیث یقطع عن الاضافة ویستعمل للتعجب وهذا موافق لما قال البیضاوی فی تفسیر قوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده لیلا وقیل
من انه یکفی لتصحیح اضافته الی المفعول جعله اسما للتسبیح بمعنی التنزیه ولا حاجة الی جعله علما له وانما وقعوا فی تکلف جعله علما زعما منهم
ان سبحان المستعمل فی التعجب لیس بمعنی التنزیه المتعدی بنفسه وحین الاستعمال فی التعجب ینفک عن الاضافة مع ان العرب لا ینونه
فی هذا الاستعمال وهو دلیل منع الصرف ولا سبب فیه سوی الالف والنون فاضطروا الی جعله علما للتسبیح المتعدی بنفسه حتی تحقق فیه
سببا منع الصرف ومنهم من قال ان سبحان ههنا وان کان بمعنی التنزیه المتعدی بنفسه الا ان سبب عدم تنوینه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان کان فی هذا الاستعمال فی الظاهر منفکا عن الاضافة الا انه مضاف فی المعنی وزعمهم هذا فاسد نشا من قلة التدبر فی کتب اللغة اذ هو حین
استعماله فی التعجب لازم غیر متعد الی المفعول ولذا لا یفکونه عن الاضافة الی المفعول ویفسرونه باللازم فی القاموس سبحان من کذا التعجب منه فارتکاب
اضافة حین استعماله فی التعجب او جعله علما للتسبیح بمعنی التنزیه المستلزمان لتعدیته لتصحیح عدم تنوینه مخالف لما علیه اهل اللغة وهل هذا الا بنار
قصورهم مصرح مع ان لعدم تنوینه وجه صحیح آخر مغن عن ارتکاب تلک التکلفات وهو ما یفهم من الصراح حیث قال والعرب تقول سبحان من
کذا اذا تعجبت منه وانما لم ینون لانه معرفة عندهم وفیه شبه تانیث انتهی اقول لعل وجه کونه معرفة عندهم مختص فی هذا الاستعمال اذ کثیرا ما یکون
الکلمة عاریة عن التعریف ویعطونها فی الاستعمال حکم المعارف اما وجه کونه فیه شبهة التانیث فلانه مصدر یستوی فیه التانیث والتذکیر فحینئذ
لا حاجة الی ما ارتکبوه فی قول الشاعر ۵ سبحان من علقمة الفاخر، انتهی ملخصا فهو کله شطط وجزاف ینشاء من عدم المعرفة بالفنون الادبیة
وعدم العثور علی اقاویل ائمة العربیة اما اولا فلان فی الکشاف والمدارک والقاموس وغیرها نصوصا علی کون سبحان علما ومعرفة فی

Marfat.com

حال استعماله مضافا ولا مجال للمجازفة بعد تنصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتسبيح تكلفا مضطرا اليه بل العمدة فى الحكم بكونه علما عند استعماله مضافا النصوص هؤلاء الائمة وليس الحكم بالعلمية عقليا حتى يقال انه يكفى تنصيص اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه لا حاجة الى جعله علما له بل المعتمد فى هذا الباب هو السماع والنقل من ائمة العربية وقد صح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة اليه واما ثانيا فلان الحكم بكونه علما ليس بمشاره ما زعم من زعمهم كون سبحان المستعمل فى التعجب ايضا بمعنى التنزيه المتعدى بنفسه بل بمشاره ما بنياه لا غير فما ذكره فى توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان ارتكاب اضافته حين استعماله فى التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المستلزمين لتعديته غير مخالف لما عليه اهل اللغة بل مشار هذا الظن عدم الوقوف على ما هم عليه قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم سبحان للتعجب من عظم الامر ثم قال فان قلت فما معنى التعجب فى كلمة التسبيح قلت الاصل فى ذلك ان التسبيح عند رؤية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل فى كل متعجب منه انتهى وقال الامام فى تفسير هذه الآية ان فيه سؤالا وهو انه كيف يليق سبحانك فى هذا الموضع والجواب بوجوه الاول ان المراد منه التعجب من عظم الامر وانما استعمل فى معنى التعجب لانه يسبح الله عند رؤية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل فى كل متعجب منه انتهى وقال البيضاوى فى تفسير هذه الآية سبحانك تعجب ممن يقول ذلك واصله انه يذكر عند كل متعجب منه تنزيها لله تعالى من ان يصيب عليه مثله انتهى فقد ثبت بتنصيص هؤلاء الائمة الاعلام ان سبحانك مع كونه مضافا مستعملا فى التعجب ووضح ان سبحان المستعمل فى التعجب فى الاصل بمعنى التنزيه لا غير وليت شعرى اذا استعمل سبحان فى التعجب ولم يكن بمعنى التنزيه فماذا يكون معناه لانه ليس فى الاصل بمعنى التعجب غاية الامر انه يستعمل فيه وعبارة الصراح صريحة فى انه يستعمل فيه لانه موضوع له فالحكم بكون سبحان المستعمل فى التعجب لازما غير متعد الى المفعول وتفريعه فكه عن الاضافة الى المفعول عند ذلك الاستعمال على هذا الظن ناش من قلة التدبر فى كتب اللغة وقول القاموس سبحان من كذا التعجب منه بيان لموقع الاستعمال لا تفسير لموضوع اللفظ واما ارابعا فلان قوله لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص فى هذا الاستعمال تخمين جزافى فقد نص فى القاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا فى معنى التنزيه ايضا وكذا فى الكشاف والمدارك فلا وجه للقول باختصاص كونه معرفة عندهم بهذا الاستعمال وكونه عاريا عن التعريف واعطاء حكم المعارف فى هذا الاستعمال وبالجملة فجعل ما لكونه هذا القائل احق من ان يليق به فضلا عن ان يعول عليه ولعلك دريت بما اوعيت ان ما اورد على الشارح من ان ما ذكره على وجه التردد من ان سبحان اما مصدر كغفران فالمعنى سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان للرجل مخالف لكلام القوم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه اراد بسبحان ما هو المذكور فى المتن ويؤيده ايراده معرفا باللام وهو فى امثال ذلك ليس مصدرا باجماع اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان سبحان حين اضافته الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافته الى المفعول اذ فعله المجرد لا يستعمل الا لازما وقد تقرر فى موضعه ان المصادر التابعة فى التعدية واللزوم لافعالها فجعله مصدرا فى هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه فى امثال ذلك اسم للتسبيح بمعنى التنزيه او علم فتفريع الشارح بقوله فالمعنى بناء فاسد على فاسد اذ لفهم منه ان الفعل المقدر الناصب لمفعول مجردا وكونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله

Marfat.com

اضافہ مصدرہ

المجرد ليس بمعنى التنزيه ولا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافته مصدرا الى المفعول وكونه متعديا بنفسه فتمهيد الشارح وتفريعه اختراع منه مخالف لما عليه
اهل اللغة والعربية واما الشق الثاني من ترديده فهو وان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب وحين انفكاكه
عن الاضافة والترديد انما هو فيما هو في المتن وهو ليس للتعجب بل للتنزيه ولهذا فسره به وليس هو ايضا منفكا عن الاضافة فلا وجه لصحة الشق
الثاني من ترديده فيما هو المذكور في المتن ومع هذا لجعله علما حين استعماله للتعجب ايضا مخالف للتحقيق فكان اللائق بحال الشارح ان يقول
ان سبحان اسم للتسبيح بمعنى التنزيه وقد يجعل علما له حين استعماله في التعجب موافقا لما قال في الحاشية ليطابق كلامه كلام بعضهم وان كان
الآخر منه مخالفا للتحقيق انتهى في غاية السقوط اما اولا فلانا لا نسلم اجماع اهل العربية على ان سبحان حين اضافته الى المفعول ليس
مصدرا بل قد سبق في اسانيد الاحتمال الاول تصريحات الائمة بكونه مصدرا حين اضافته واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو كان مصدرا لم يصح
اضافته الى المفعول لانا لا نسلم ان فعلا الثلاثي المجرد ليس بمعنى التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر
غير متصرف ولئن سلمنا انه لازم فلا نسلم انه لا يجوز جعله مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدي بل يجوز كونه مفعولا مطلقا من قبيل انبته الله
نباتا على احد القولين وقد يحذف فعله الناصب لاجل كون ذلك المصدر مضافا الى مفعول ذلك الفعل المقدر يدل على ذلك تفسير
صاحب القاموس قولهم سبحان الله بقوله اي ابرء الله من السوء براءة ولئن سلمنا ان معنى سبح سبحانا قال سبحان الله لا غير فلا نسلم انه
لا يجوز تعديته باعتبار تضمنه معنى التنزيه على ما مر فتفريع الشارح صحيح على كل من هذه الاحتمالات وليس فاسدا ولا مبنيا على فاسد واما ثالثا
فلانا لا نسلم انه يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد بل يجوز ان يكون الفعل المقدر الناصب له سبحت من التسبيح اما
لان الثلاثي المجرد منه غير مستعمل كما يدل عليه كلام النظام النيشابوري واما لان الثلاثي المجرد منه لازم فقدر له الفعل المتعدي من
باب التفعيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا له كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابرء الله عن السوء براءة واما رابعا فلانه لو سلم
فهم كون الفعل المقدر الناصب له فعلا مجردا من كلامه فلا نسلم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه بل قد سبق انه مصدر من الثلاثي
المجرد ومعناه التنزيه غاية الامر ان تصاريفه غير مستعملة واما خامسا فلان قوله اذ كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحان مصدرا
من الثلاثي المجرد ويكون الفعل المقدر الناصب له من باب التفعيل كما في قول صاحب القاموس اي ابرء الله من السوء براءة واما سادسا
فلانه لو سلم ان ليس فعله المجرد بمعنى التنزيه وانه لا يستعمل الا لازما فلا نسلم انه لا يصح اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل
يجوز تعديته الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه واضافته الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التلبية والتكبير والتهليل التي هي مصادر الافعال
اللازمة فظهر ان تمهيد الشارح وتفريعه ليس اختراعا منه وليس مخالفا لما عليه اهل اللغة والعربية واما سابعا فلانا لا نسلم ان القائلين بكون
سبحان علما انما قالوا به في الموارد التي وقع فيها للتعجب وحين انفكاكه عن الاضافة بل نص في الكشاف والمدارك على انه علم للتسبيح حين استعماله
في التنزيه البليغ مضافا منصوبا كما سبق نقله واما ثامنا فلان من قال بكونه علما انما قال بكونه علما للتسبيح بمعنى التنزيه ومقتضى كلام هذا

المؤانة انما یکون علما عند القائل بکونه علما حیث یستعمل فی مقام التعجب وانه حیث یستعمل فی مقام التعجب لا یکون بمعنی التنزیه فلیتنبه بیانه فی الموارد التی
وقع فیها للتعجب علم لای معنی فان احدا من اهل اللسان لم یقل بکونه علما لمعنی التعجب ولیس هو علما لمعنی التنزیه فی تلک الموارد علی زعمه وقد بینا لک
فیما سبق علی انه للتنزیه حیث یستعمل فی التعجب البغیر وانه کما یستعمل فیه مقطوعا عن الاضافة یستعمل فیه مضافا الیه کما فی قوله سبحانک هذا بهتان
عظیم واما تاسعا فلانا لا نعلم ان جعله علما حین استعماله للتعجب مخالف للتحقیق بل لا یبعد ان یدعی اجماعهم علی کونه علما حین استعماله فی التعجب مقطوعا عن
الاضافة کما عرفت من نصوص ائمة اللغة وانما اختلفت کلماتهم فی انه حین استعماله هذا هل هو مصدر او اسم للمصدر او علم له واما عاشرا فلان قوله کان
اللائق بحال الشارح الخ مم بل انما اللائق ما فعله الشارح وقد عرفت ان فی سبحان حین استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول کونه مصدرا والثانی کونه
اسما للمصدر والثالث کونه علما للمصدر فالشارح ذکر الاحتمال الاول والثالث فی الشرح والاحتمال الثانی فی الحاشیة فاستوعب الاحتمالات التی ذکرها
ائمة العربیة طوبی له کنفی بذکر الاحتمال الثانی فقط کما هو مرضی هذا المورد کان قاصرا فی البیان متقاصرا عن استقصاء ما ذکره ائمة اللسان واما حادی عشر
فلانا ان نتنزل عن ذلک کله وسلمنا ان سبحان انما یکون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله فی التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله لسبحان سبحان
الواقع فی قول الملص انما یکون کذلک لو کان اللام فیه للعهد الخارجی هو مم بل اللام فیه للعهد الذهنی والمعنی ان هذا اللفظ حیثما وقع فی الکلام
اما مصدر کغفران وهو عند اضافته او علم للتسبیح وهو عند قطعه عن الاضافة یدل علی ذلک انه قال بعد ذکر الاحتمال الاول فالمعنی سبحت سبحانه
ولم یقل مثل ذلک بعد ذکر الاحتمال الثانی فکانه نبه علی ان مغناه علی تقدیر کونه علما لا یکون سبحت سبحانه بل ح یستعمل فی التعجب بالجملة وکلام
الشارح فی هذا المقام موافق لنصوص ائمة الاعلام فلا ینبغی ان یجعل غرضا لمن یطیش منه السهام وموقعا لطعن من یطیش لغلبة الاوهام
فتثبت فان المقام منزلة الاقدام **قوله** فالمعنی سبحت سبحانه بل المعنی انا سبحته کمنعته سبحانا او سبحته کعظمته سبحانا او سبحان فحذف الفعل المتعدی
بنفسه او اللازم المتعدی بتضمنه معنی التنزیه واقیم المصدر المتعدی بمعنی التنزیه او اللازم بمعنی البراءة او بمعنی قول سبحان الله مقامه واضیف
الی مفعول ذلک الفعل او اقیم اسم المصدر او علمه مقامه علی ما مر مفصلا **قوله** یحتمل ان یکون فی الصراح شان کار وحال وفی القاموس
الشان الخطب والامر فیمکن ان یراد بالشان فی قول الملص ما اعظم شانه الحال والصفة ومعنی بحال الشئ وصفته ما هو علیه فیکون بیانا لعظمته
وکبریائه سبحانه وتعالیه وتقدسه عن سمات النقص واتصافه بصفات الکمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غیر بعید
ویمکن ان یراد به الامر یعنی کار فیکون ذلک اشارة الی الصفات الافعالیة ولا یتوهم ان شانه تعالی عبارة عن صفاته
الافعالیة فحسب مستندا بما ورد فی الآثار والتفاسیر ان من شانه تعالی ان یغفر ذنبا ویفرج کربا ویرفع قوما ویضع آخرین
وان یولج اللیل فی النهار ویولج النهار فی اللیل ویخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ویشفی سقیما ویسقم سلیما
ویبتلی معافی ویعافی مبتلی ویعز ذلیلا ویذل عزیزا ویفقر غنیا ویغنی فقیرا الی غیر ذلک لان الشان عبارة لغة عن حال الشی انه
حال کانت وما ورد فی الآثار والتفاسیر لیس ترجمة للفظ الشان وانما ورد فی تفسیر قوله سبحانه کل یوم هو فی شان و

ہو یدل علی تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا تجدد فی ذاتہ وصفاتہ تعالی الا فی الصفات الافعالیۃ الاضافیۃ فلا بد فی تفسیر تلک الآیۃ من ذکر الصفات الافعالیۃ المتجددۃ فلا دلالۃ فیہ علی امتناع اطلاق شانہ تعالی علی ما عداہا من الصفات الکمالیۃ الجلالیۃ والجمالیۃ کما لا یخفی ثم ان قولہ لا یحد استیناف فانہ لما قال سبحانہ ما اعظم شانہ فکان قائلا یقول کیف تسبیحہ وتقدیسہ المدلول علیہ بقولہ سبحانہ وکیف شانہ العظیم المدلول علیہ بقولہ ما اعظم شانہ فقال لا یحد الخ فان اردت بالشان الحال والصفۃ مطلقا کان قولہ لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالی عن الجنس والجہات جعل الکلیات والجزئیات بیانا لکیفیۃ الشان وذکر التقدیس وتمجیدہ وان اردت بہ الصفات الافعالیۃ فاما ان یقال ان قولہ لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالی عن الجنس والجہات بیان لتقدیسہ المذکور بقولہ سبحانہ وقولہ جعل الکلیات والجزئیات بیان لصفاتہ الافعالیۃ المدلول علیہا بقولہ ما اعظم شانہ واما ان یقال ان قولہ لا یحد ولا یتصور ولا ینتج بیان لشانہ العظیم الاعظم بانہ غیر محدود ولا محصور ولا محاط بالادراک والقیاس فقول الشارح یحتمل ان یکون وصفا مبینا لکیفیۃ الشان صحیح علی التقدیرین ای سواء اردت بالشان الحال مطلقا او اردت بہ الصفات الافعالیۃ وان کان قولہ من حیث ان لہ ما فی السموات والارض من الآثار بظاہرہ یشیر الی الثانی ویمکن ان یفہم منہ ان ما فی السموات والارض من الآثار دلائل علی وجودہ والصافہ بالصفات الکمالیۃ وتعالیہ وتقدسہ عن سمات الحدوث والامکان وحینئذ فلا اشارۃ فیہ الی الثانی بخصوصہ ولا یتوہم من قولہ وصفا مبینا لکیفیۃ الشان انہ تفسیر وترجمۃ للفظ الشان حتی یقال ان العدمی کیف یکون بیانا للوجودی بل ہو کان یقال فی بیان قدرتہ تعالی انہا لا تتناہی فلا یتوہم منہ ان لا تتناہی عدمی فکیف یکون مبینا للقدرۃ وبالجملۃ فکلام الشارح لا یلیق بان یطعن فیہ ویشنع علیہ بمثل ہذا الوہم الذی ہو اخس من ان یلتفت الیہ **قولہ** وصفا مبینا لکیفیۃ الشان قال فی الحاشیۃ لیس المراد بالوصف الوصف التترکیبی لان الجملۃ فی حکم النکرۃ والشان من حیث انہ مضاف الی الضمیر معرفۃ بل المراد الوصف المعنوی الشامل للحال والنعت وغیرہما کما اشیر الیہ بقولہ مبینا لکیفیۃ الشان ولم اقل حالا صریحا لانہ موہم لاختصاص عظمۃ شانہ بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب فی الاحوال ما ینتقل عن صاحبہ ما یتجدد انتہی قد عرفت ان الوجہ فی قول المص لا یحد انہ استیناف ولعل الشارح الیہ اشار بقولہ فی الحاشیۃ وغیرہما **قولہ** ای لا یحیط یحتمل ان یعود الضمیر الیہ سبحانہ والمعنی لا یحیط بہ سبحانہ عقل من حیث ان لہ ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناہیۃ الدالۃ علی عظمۃ شانہ وجلالہ وکبریائہ فیکون المنوی فی قولہ لا یحد عائدا الیہ سبحانہ ویکون بیان کیفیۃ الشان مستفادا من ہذا الوصف لہ سبحانہ وہذا مما یناسب سیاق کلام الشرح ویحتمل ان یعود الی شانہ والمعنی لا یحیط بشانہ عقل من حیث ان لہ ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناہیۃ الدالۃ علی ان شانہ غیر محدود بعقل وقیاس ولا مقدر بمقدار ومقیاس وہذا یلائم ما فی الحاشیۃ التی نقلناہا فی الدرس السابق کما لا یخفی **قولہ** اذ لا تصور لہ تعالی اجزاء حدیۃ لما علل بہ فی الحاشیۃ قولہ لا یحد بقولہ لانہ بسیط ذہنا وخارجا وکان بسیطا عبارۃ عما لا جزء لہ وکان الجزء علی نحوین الاول الجزء الحدی وہو ما یکون جزء للحد والثانی الجزء التحلیلی الذی لا یکون جزء من الحد وکان کل من القسمین علی ضربین فان الاجزاء الحدیۃ اما اجزاء خارجیۃ متغایرۃ فی الوجود و

Marfat.com

ومغايرة للكل كالمادة والصورة للجسم فقد صرح الشيخ فى الحكمة المشرقية بتالف الحدين الاجزار الخارجية ايضا واما اجزار ذهنية متحدة فى انفسها
ومتحدة مع الكل فى الوجود وهى الاجناس والفصول والاجزار التحليلية اما اجزار مقدارية كما فى المقادير المتصلة او اجزار اتحادية هى مبا د
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح على ما سياتى انشار الله تعالى فان تلك الاجزار بما هى كذلك لا تقع اجزار من الحد بل انما تكون
اجزار من الحد اذا اخذت لا بشرط شئ فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المص لا يحد محتملا للمعنيين الاول انه لا حد له
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثانى انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفى الحد بالمعنيين متفرعا
على نفى الاجزار مطلقا اذ نفى الحد بالمعنى المصطلح فرع على نفى الاجزار الحدية ونفى الحد بمعنى النهاية متفرع على نفى الاجزار المقدارية
الذى هو احد معانى البساطة كما يقال النقطة بسيط يعنى انها ليس لها جزر مقدارى اذ ما يكون له جزر مقدارى كان له لا محالة حدود
نهاية وباجملة لما كان نفى الحد مطلقا اى بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اى نفى التاليف من الاجزار مطلقا ناسب ان
يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزر باى معنى كان فابطل الاجزار الحدية والمقدارية جميعا ليثبت البساطة مطلقا فيصح نفى الحد
بالمعنيين وستقيم كلام المص باى معنى اخذ فبان بهذا البيان ان ابطال الاجزار المقدارية فى هذا المقام ليس من الافاحش
ولا مما لا دخل له فى اثبات المطلوب ولا بمعزل عن كلام المص كما ظن وستعرف انشار الله تعالى توجيها آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن **قوله** تتالف منها قوامه اعلم ان الاجزار اما انضمامية وهى ما يكون متغايرة بالكل فى الوجود وهى مقدمة على الكل
داخلة فى قوامه منضم بعضها الى بعض واما اجزار اتحادية متحدة فى انفسها ومع الكل حصلا ووجودا يحمل الكل عليها ولها اعتبارات اعتبارها
لا بشرط شئ واعتبارها بشرط لا شئ فبالاعتبار الاول جنس وفصول وبالاعتبار الثانى اجزاء خارجية هى مبا دللاجناس والفصول على ما ياتى والشارح التاليف من القسم الاول اعنى اجزار
الانضمامية تاليف حقيقى لتقدم الاجزار على الكل وتغايرها فى انفسها ومغايرتها اياه ودخولها فى قوامه والتاليف من القسم الثانى اعنى الاجزار
الاتحادية تاليف غير حقيقى لاتحاد تلك الاجزار مع الكل وسياتى تفصيل ذلك انشار الله تعالى فان كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقى كان هذا القيد احترازا عن الاجزار الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزار الخارجية ويكون بطلان القسم الثانى اما
مبينا على ما يراه المص من التلازم بين التركيب الخارجى الانضمامى والتركيب الذهنى ونفى الاجزار الاتحادية الخارجية واما مبينا على ما هو
الحق لا يتصور له تعالى اجزار الخ وان كان مراده بالتاليف التاليف الاعم من الحقيقى وغير الحقيقى لم يكن ذلك قيدا احترازيا
بل بيانا للاجزار ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله وايضا لا يتصور له تعالى الخ اما ابطالا للاجزار المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او ابطالا للاجزار الاتحادية التى هى مبا دللاجناس والفصول كما سياتى والاول انسب نظرا الى
اقحام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثانى والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزار الخارجية الانضمامية والثانى
انسب نظرا الى عموم بعض ما ذكره وكفايته لابطال التركيبين مطلقا كما ستقف انشار الله تعالى **قوله** فهى منفصلة الهوية مستغنية

Marfat.com

بعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة للكل وجودا والاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود
ففي المركب الخارجي عدة موجودات منضم بعضها الى بعض وفي المركب الذهني ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان العقل بضرب من التحليل يفصله الى معنى مبهم وخاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
الهوية اذ الواجب يكون بحته مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متحاز عن الاخر ولا يكون
بعض منها عاما مبهما وبعض منها خاصا محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذ الاجزاء الذهنية لا تكون
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة ولكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافي الوجوب الذاتي فلا
تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل
من الاجزاء بدون الآخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا تقوم منها حقيقة محصلة واذا بطل
كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية لبطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزء في القسمين وارتفاع ما ينحصر فيهما
بارتفاعهما فبطل تألف تعالى من الاجزاء الحدية مطلقا ذهنية كانت او خارجية فسقط ما يظن من ان الشارح اقتصر على حديث
الاستغناء وهو لا ينفي الا التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها وذلك لان الشارح لم يقتصر على حديث
الاستغناء بل اشار بقوله منفصلة الهوية الى ابطال التركيب الذهني وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجي
على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى اذ الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشئ كما لا يكون محتاجا
الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ولكان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق انه مستغن عن نفسه اى غير محتاج الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا تعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغنى والمستغنى عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات كانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا تقوم منها حقيقة محصلة لا
تقوما ذهنيا اذ التركيب الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافي التغاير الذي لا بد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذ التركيب
الخارجي يستدعي الافتقار منها فافهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
في الوضع كالجدران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر احكام الاجزاء
مغايرة في الواقع ولا تفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وانكان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرفاء فليس بشئ
لان تلك العلاقة المجهولة الكنه انما تمنع عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الاخر فهي علاقة الافتقار ولا فتلك الاجزاء

Marfat.com

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل امامركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولاريب فى ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعى ولا كلام فيه انما الكلام فى المركب الحقيقى وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح فى كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما لكن كلام الشارح فى الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجى حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متحصلة اذ لابد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كلواحد من تلك الاجزاء فليعطف النظر الى بساطته وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر فى موضع آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله فى الحاشية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متحصلة على قوله فى الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهويات لا يابى عن الافتقار بل الافتقار يعدم انفصال الهوية الذى هو عبارة عن التغاير فى الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجى اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقى ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتالف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى فى ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء فى الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجى اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا كلواحد من تلك الاجزاء فهو معزل عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما فى الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن الافتقار بينها فلا يتالف منها حقيقة ويجرى الكلام فى تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب والا انتهت الى بسائط او الى تسلسلت ولا مدخل فى هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كلواحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حياله حاصله ان الواجب لو كان مركبا لا يكون مجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتاخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو ينافى الوجوب الذاتى وبالجملة فكلامه فى الحاشية لا يخلو عن خبط وخلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة جرى الكلام فى تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب والا كانت مركبة جرى الكلام فى اجزائها وفى اجزاء اجزائها وهكذا الى نهاية فيلزم المحال وهو باطل فلا محالة تنتهى الى بسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفى التركيب الخارجى لان الاجزاء الخارجية موجودة منحازة فيستحيل ان تتسلسل الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهائها الى البسائط بل يجوز ان تذهب فى التاليف الى نهاية ولا يلزم المحال لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

Marfat.com

الی حد لا یمکن بعدہ الا ان ینبنی علی ما ذہب الیہ المصنف من التلازم بین الاجزاء الذہنیۃ وبین الاجزاء الخارجیۃ الانضمامیۃ ثم فی ہذا الدلیل شئ آخر وہو ان الثابت بہ انتہاء سلسلۃ الواجبات الی واجب بسیط لا التنافی بین الوجوب والترکیب کما ہو مقتضی کلام القوم **قولہ** او ممکنات ہالکۃ الذات واما احتمال ان یکون بعض الاجزاء ممکنۃ وبعضہا واجبۃ فباطل ببطلان ہذا الشق ولذا لم یذکرہ الشارح ومن الغرائب ان یفہم من قولہ فیما بعد اعلم انہ تعالیٰ الخ انہ ابطال لہذا الاحتمال الثالث ولا یخفی ان الغرض المسوق لہ ذلک الکلام لیس ہو ابطال ہذا الاحتمال وان کان مستلزما لابطالہ ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور لا سیما وفی قولہ فکیف تیقوم بہ الحق المحض ایماء الی بطلان الاحتمال المذکور ببطلان الشق الثانی فان المرکب من الواجب والممکن لا یکون ہو الحق المحض بل انما الحق المحض ہو الجزء الواجب فافہم **قولہ** وایضا لا یتصور الخ الظاہر ان ہذا البطال للاجزاء المقداریۃ لہ تعالیٰ کما یدل علیہ قولہ کالجسم وقولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ وما قال فی الحاشیۃ المنوطۃ بقولہ وہو مقدس عنہا وہو قولہ اذ لا مبنی الاجزاء المقداریۃ من المادۃ القابلۃ للاتصال والانفصال ولو وہما او فرضا وہی الہیولی کما تبین فی الحکمۃ وعلی ہذا التقدیر یکون وجہ ذکرہا وابطالہا فی ہذا المقام ما تلونا علیک فی الدرس السابق ویحتمل ان یکون مقصودہ من ہذا الکلام البطال الاجزاء الخارجیۃ الاتحادیۃ التی ہی مبادی للاجناس والفصول علی رائہ ویکون قولہ ونقسیم الیہا بمعنی نحیل الیہا لا بمعنی القسمۃ المقداریۃ ویکون قولہ کالجسم تنظیرا فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ تضاہی الاجزاء المقداریۃ فی انہا اجزاء تحلیلیۃ متحدۃ فی الوجود غیر محمولۃ علی الکل ولا محمول بعضہا علی بعض فیکون ہذا الکلام ابطالا للاجزاء العقلیۃ بابطال مبادیہا ولا یکون ہذا الکلام خروجا عن المقام کما لا یخفی لکن قولہ فی الحاشیۃ علی ما نقلنا عنہ یابی ہذا التوجیہ ایضا قولہ وایضا ہی لذوات ہیولانیۃ لا یلائمہ لان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ غیر متحققۃ بالذوات الہیولانیۃ بل تکون للعقول المجردۃ ایضا علی رای الشارح کما یدل علیہ کلامہ فی مبحث تلازم التراکیب الا ان یقال المراد بالذوات الہیولانیۃ الذوات الممکنۃ لاشتمالہا علی الامکان والقوۃ التی ہی مقابلۃ للوجوب والفعلیۃ فافہم **قولہ** وایضا ہی لذوات ہیولانیۃ ان کان المقصود ابطال الاجزاء المقداریۃ فالمراد بالذوات الہیولانیۃ الذوات المؤلفۃ من الہیولی او القائمۃ الحالۃ فی الہیولی کالاجسام والصور المقداریۃ فان الاجزاء المقداریۃ انما تکون لما یکون لہ مادۃ قابلۃ للاتصال والانفصال کما قال فی الحاشیۃ وان کان المقصود ابطال الاجزاء التحلیلیۃ الاتحادیۃ الخارجیۃ التی ہی مبادی للاجزاء العقلیۃ فالمراد بہا الذوات الممکنۃ فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ لیس لہا وجود الا فی ضمن وجود منشار انتزاعہا فہی قبل الانتزاع بالقوۃ فلا تکون للذات الواجبۃ اذ لو کانت للذات الواجبۃ کان کل من تلک الاجزاء مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون انتزاعیا تحلیلیا ولو جاز امکان تلک الاجزاء للواجب جاز امکان الاجزاء العقلیۃ للواجب تعالیٰ لانہا مبادی لہا وقد عرفت ان کون الاجزاء العقلیۃ للواجب سبحانہ ممکنۃ مستحیل فافہم وتامل **قولہ** اعلم انہ تعالیٰ کلام علی حیالہ حاصلہ انہ تعالیٰ کما انہ لیس مرکبا لیس جزء من المرکب وکما انہ لا یحد لا یتاتی منہ بطلان الاحتمال الثالث الذی ترکہ الشارح وہو ترکبہ من واجب وممکن وان لم یکن ہذا الکلام مسوقا

Marfat.com

لا بطاله وفی الکلام نشر علی ترتیب اللف **قوله** ولا بکنهه العلم بکنه الشیٔ عبارة عن مثول نفس ذاته عند العاقل سواء کان بحضورها عنده کما
فی علم العاقل بذاته او بحصولها الذهنی کما فی علمنا بالحقائق البسیطة التی تمثل بانفسها فی اذهاننا فعلمه تعالی بکنهه بحضوره عند العالم منزه
سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منکشفة لدیه ویستحیل ان یعلمه غیره بکنهه لانه تعالی غیر حاضر عند غیره حضور العلوم عند العالم بل کلما هو غیره فهو حاضر
عنده لعلاقة المعلولیة کما شنف ویستحیل تمثله تعالی فی الذهن فلا یمکن لغیره علم کنهه حضورا وحصولا ولما کان حضوره تعالی عند غیره صریح
البطلان لم یحتج الی نفیه بل انما نفی علم کنهه بطریق الحصول فقال لا یتصور وقد اتفق اهل الملل والنحل علی وقوع علمه بکنهه لکنهم اختلفوا فی
امکانه فذهب اهل الملة والصوفیة الصافیة وجمهور الحکماء الی استحالته ویفهم من کلمات الشیخ ابی علی بن سینا امکانه مع عدم وقوعه **قوله**
فانه لما کان الوجود الاصلی عبارة عن الوجود الذی یترتب علیه الآثار وهو الوجود الخارجی والوجود الظلی هو الوجود الذی لا یترتب سمی علیه
وهو الوجود الذهنی ولما کان الوجود الخارجی عین ذاته تعالی کان سبحانه بذاته بلا زیادة امر علیه وانضیاف حقیقیة الیه مصداقا للموجودیة
الخارجیة فیکون ذاته سبحانه حیث کانت فی العین او فی الذهن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومنشأ لانتزاعها فلو حصل فی ذاته تعالی فی
الذهن کانت بماهی فی الذهن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومطابقا لحمل الموجود الخارجی فتکون بماهی موجودة ذهنیة موجودة خارجیة
فتکون بماهی لیست فی الاعیان واقعة فی الاعیان وبما انها لا یترتب علیها الآثار مرتبة علیها الآثار وهو صریح البطلان واعترض علیه
بعض الشراح بانه اما ان یکون للوجود الخارجی حقیقة سوی معناه المصدری تکون عینا للواجب وزائدة فی الممکن او لا وعلی الثانی فلیس
معنی کون الوجود الخارجی عینه تعالی الا ان مصداق نفس ذاته سبحانه بلا زیادة امر ومن دون انضیاف حقیقیة تفصیلیة او تقییدیة لانه
سبحانه عین المعنی المصدری الاعتباری فانه صریح البطلان ولا یلزم من ذلک الا ان یستحیل ارتفاعه تعالی عن کبد الخارج لا ان یمتنع
حصوله فی الذهن ایضا فان حصوله فی الذهن غیر رافع له عن الخارج وعلی الاول یکون الواجب سبحانه وجودا قائما بذاته بمعنی سلب القیام
بغیره ولا یلزم من ذلک امتناع حصوله فی الذهن فانه عند حصوله فی الذهن لا یکون قائما بذاته حتی یکون مصداقا للوجود الخارجی ومنشأ
لترتب الآثار الخارجیة لکن قیامه بنفسه وحمل الموجود علیه یکون ضروریا فی الواقع ولذا لا یکون محتاجا الی الغیر ولا یصح الیه رائحة العدم
الخارجی فان قیل ان ذاته لما لم یکن فی تقررها الذهنی مقترنة بنفسها یکون صدق الوجود علیه لا بنفس ذاته بل بحیثیة زائدة وقد فرض انه بذاته
مصداق للحمل وایضا لما لم یکن ذاته یصدق علیها الوجود الخارجی فی ظرف الذهن فیکون صدق الوجود علیها وانتزاعه منها مشروطا بالعدم
قیامه بالذهن فلا یکون بنفسه مصداقا لحمل الوجود الخارجی یقال ما ثبت انه تعالی مصداق لحمل الوجود مطلقا سواء کان خارجیا او ذهنیا
انما هو مصداق لحمل الوجود الخارجی ومعناه ضرورة صدقه علیه فی الخارج ووجوب صحة انتزاعه منه لوجوب تقرره الخارجی بنفسه والتقرر
الخارجی لا یرتفع عن الواقع لوجوده فی الذهن ولیس مشروطا بایدی الشروط فانه متقرر بذاته فی الواقع وجد فی ذهن او لم یوجد ولیس
معناه انه کلما تقرر ذاته فی ای ظرف کان یکون محکیا عنه بالوجود الخارجی ومنتزعا عنه ذلک الوجود فان ذلک شان الذاتیات بالنسبة

Marfat.com

الی ماہو ذاتی لہ والوجود معنی انتزاعی لیس ذاتیا لشی من الموجودات ہذا کلامہ مبینہ بعبارات مطنبۃ ولا یذہب علیک ان کلامہ مع مافیہ
من الاسہاب والتطویل خال عن الحصول والتحصیل اما اولا فلان ذاتہ تعالی نفسہا مصداق لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر بلا حیثیۃ زائدۃ
اصلا کما اعترف فاما ان یکون نفس ذاتہ تعالی کافیۃ فی صدق وجوب الوجود وضرورۃ التقرر علیہا وصحۃ انتزاع ہذا المفہوم منہا او لا فعلی
الاول یکون ذاتہ تعالی علی تقدیر حصولہا بنفسہا فی الذہن ایضا مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا ضرورۃ ان الموجود
الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لایکون مصداقا لوجوب الوجود وعلی الثانی لایکون نفس ذاتہ مصداقا لوجوب الوجود بنفسہا وہو خلاف
ما اعترف بہ بہذا التقریر لا یتوجہ علیہ اعتراضہ اصلا وتجویز حصولہ تعالی فی الذہن وعدم کونہ مصداقا لضرورۃ الوجود حین ہو فی الذہن
مع القول بان ذاتہ تعالی بنفسہا کافیۃ فی صحۃ انتزاع ضرورۃ الوجود عنہا قول بعدم حصول ذاتہ تعالی فی الذہن وقد کان المطلوب
ذلک واما ثانیا فلانہ علی تقدیر ان یکون للوجود حقیقۃ سوی المعنی المصدری تکون عینا فی الواجب وزائدۃ فی الممکن یکون الواجب
سبحانہ وجودا قائما بذاتہ کما اقر بہ ذلک یستلزم امتناع حصولہ فی الذہن فانہ عند حصولہ فی الذہن لایکون قائما بذاتہ فلو حصل فی
الذہن یلزم انسلاخ الشی عن نفسہ فان ذاتہ ہو الوجود القائم بنفسہ والحاصل فی الذہن یستحیل ان یکون وجودا قائما بنفسہ والعجب انہ
قد ذکر فی ہذا الشق ہذہ المقدمات واستنتج منہا تجویز حصولہ فی الذہن مع انہا انما تفید امتناعہ کما عرفت واما ثالثا فلان قولہ یقال ثابت
الخ لا یرجع الی طائل لانہ تعالی لما کان نفسہ مصداقا لحمل الوجود الخارجی کما اعترف بہ کان مصداقا لہ حیثما کان والا لم یکن نفسہ
مصداقا للوجود الخارجی فیکون حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی فیکون علی تقدیر حصولہ فی الذہن موجودا ذہنیا وموجودا
خارجیا معا وہو صریح البطلان وما قال ان ذلک شان الذاتیات بالنسبۃ الی ماہو ذاتی لہ ان اراد بہ ان ذلک مخصوص بالذاتیات
فذلک فاسد لان عدم انسلاخ الذاتیات عن الذات انما ہو لان الذات نفسہا مصداق لذاتیاتہا وہذا متحقق فی الذات الواجبۃ
بالقیاس الی الوجود الخارجی ایضا وان لم یرد ذلک فلا یفیدہ شیئا واما رابعا فلان ما قال من انہ لم یثبت انہ تعالی مصداق للوجود
مطلقا خارجیا کان او ذہنیا انما ثبت انہ مصداق للوجود الخارجی لا لینفی بدفع ما اراد بہ دفعہ لانہ تعالی لما کان بذاتہ مصداقا للوجود الخارجی
کان بذاتہ مصداقا لمطلق الوجود لاستحالۃ انفکاک المطلق عن الخاص وکلما کان ذاتہ مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفکاک مطلق
الوجود عنہ تعالی فیکون حمل مطلق الوجود علیہ واجبا حیثما کان فیکون ذاتہ تعالی حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون
حین ہو فی الذہن موجودا خارجیا ولعل لکلامہ وجہا لا احصلہ ولعلک قد تفطنت بما تلونا علیک ان الدلیل علی امتناع حصولہ تعالی
فی الذہن یحتمل تقریرین الاول ان الوجود الخارجی ہو یہ تعالی فیکون ذاتہ حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی والثانی ان
ذاتہ تعالی مصداق لوجوب الوجود فلو حصل فی الذہن کان حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا اذ
الموجود الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لایمکن ان یکون مصداقا لوجوب الوجود والتقریر الاول مذکور فی الشرح ویرد علیہ النقض بالمہیات

Marfat.com

الممكنة فان وجودها الخارجي عينها كما سياتي انشاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهذا محال
عنه فان انكر احد عينية الوجود الخارجي للماهيات الممكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا احد ما نتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كما ان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول الماهيات
الممكنة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل والعلم بكنه الشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
انكشاف نفس ذات الشئ للعالم وفرق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشئ للعالم يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن
وح يجوز ان يكون له تعالى شبح كاشف عن نفس ذاته حاصل في الاذهان والقول بانه تعالى متعال عن الشبح فانه احدى الذات
ناش من عدم الفرق بين الشبح والشبه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شبح ولم اعثر بعد على بطلان هذا الاحتمال
بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبراهين الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله اسرارهم
وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الظن والاقناع لكنها في الحقيقة براهين قاطعة واجبة الاتباع **قوله** وسائر صفاته
الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا مدخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
ايماء الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدى الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة
غير الموصوف بالبديهة بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات في غيره على الكمل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر
بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
انضياف حيثية اليها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان تكون
حين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي انما يترتب
عليه آثاره ويصدر عنه احكامه ولا تكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لتلك الآثار
وهو خلف باطل ولا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات حين حصولها في الذهن موجودة
ظلية فلا يلزم ان تترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان تترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان انما
انما يتوجه لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكنا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب
مناب جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصححة
لانتزاع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
تكون مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشأ لآثارها قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات و
ترتب آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يستلزم ان يكون ذاته عند حصولها

Marfat.com

في الذهن موجودة خارجية اذ لا يلزم من حصوله تعالى في الذهن الا حصول الوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي فيه لا يستلزم ترتب الآثار الخارجية لانه حصول ظلي وذلك لانا انما استدللنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن مصححة لانتزاع الوجود الخارجي لكون نفس ذاته كافية في تصحيح انتزاع الوجود الخارجي ولا ريب في ان يكون مصححا لانتزاع الوجود الخارجي موجود خارجي وذلك لوهم لا يتوجه على هذا التقرير كما لا يخفى **قوله** لامتناع انسلاخ الذات والذاتيات عن الموجودية معناه لامتناع انسلاخ الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي هي نفس الذات بالحقيقة عن الموجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية الخارجية فهي حيثما كانت تكون مصححة لانتزاع الموجودية الخارجية فتكون حين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية ويحتمل ان يكون مراده لامتناع انسلاخ كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشئ الآثار الخارجية عن موجودية الآخر بل الذات حيثما توجد توجد الصفات التي هي مناشئ الآثار لكونها عين الذات فيكون اللام في قوله الموجودية عوضا عن المضاف اليه فيكون هذا الكلام اتماما للدليل الذي لوحي اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لا يخلو عن لطف **قوله** فيكون بما هو حاصل الخ لقائل ان يقول ان اللازم ليس بمحال بل هو واقع بيانه انه لا شك في انا نعلم الجزئي الخارجي بما هو كذلك وليس علما حضوريا فانه ليس عينا ولا نفسا ولا معلولا بل علما حصوليا فاما ان يكون نفس ذاته بما هو واقع في الاعيان وجزئي حقيقي مرتسما في الذهن فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعا في الاعيان معا فهو المدعى او لا يكون نفس ذاته بما هو موجود في الاعيان مرتسما في الذهن حقيقة بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي وهذا باطل لان تعريها عن الوجود الخارجي يساوق تعريها عن التشخص ضرورة مساوقة الوجود والتشخص وحصولها مع التعري عن التشخص لا يخفى في علم الجزئي بما هو جزئي والكلام في علمه بما هو كذلك الا ان يقال ان الجزئي بما هو كذلك لا يحصل في الذهن ويكفي في علمه الوجه الجزئي تمثل حقيقية في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي ولا يكفي مثل ذلك في الواجب تعالى اذ لا يمكن تعريه عن الوجود الخارجي لكونه عينه تعالى فانتقلت كما يمتنع تعريه سبحانه عن الوجود الخارجي كذلك يمتنع تعري الجزئي الخارجي بما هو كذلك عن الوجود الخارجي لاستحالة تعاري الجزئي بما هو كذلك مع التعري عن تشخص الذي هو مساوق للوجود الخارجي فيلزم مما استدل على امتناع حصوله تعالى في الذهن امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قلت امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن ملتزم عند المحققين كما ستعرف انشاء الله تعالى **قوله** وكذا بما هو حاصل في الاعيان تقريره انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة من صفاته فلا ينفك عنه الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون حين هو في الاعيان منشأ لصحة انتزاع الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا ذهنيا قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اضافته تعالى بعين ذاته فلو صح لا الوجود في الذهن كان بمصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمت في موضعه فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان انتهى وانت تعلم ان الوجود الذهني لا يصح ان يكون مصداقا لنفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى الموضوع وهو الذهن

والواجب سبحانہ یستحیل ان یکون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاتہ والحق انہ تعالی لو حصل بنفسہ فی الذہن کان بنفسہ مصداقا للوجود الذہنی لالمناطنہ الشارح فی الحاشیۃ بل لان الوجود الذہنی عبارۃ عن الحلول فی الذہن کما ستقف والحلول لیس صفۃ منضمۃ الی ذات الحال فانہ نحو من الوجود والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل ہو معنی انتزاعی مصداقہ نفس ذات الحال فانہ لو کان زائدا علی ذاتہ کان اما صفۃ منضمۃ الیہا فیستدعی سبق وجودہا فاما ان یکون وجودہا السابق وجودا مستقلا فیلزم ان یکون للحال وجودان فی ظرف واحد احدہما وجود مستقل غنی عن الموضوع والآخر وجود ناعتی محتاج الیہ وہو صریح البطلان او یکون وجودا ناعتیا ای حلولا فی الذہن فیکون لحال واحد فی محل واحد فی زمان واحد حلولان وہو صریح البطلان واما صفۃ منتزعۃ عنہا فالکلام فی منشا انتزاعہا الکلام فان انتہی الی صفۃ انضمامیۃ عاد الی الشق الاول وبطل بطلانہ وان انتہی الی نفس ذات الحال ثبت المدعی ولما کان الوجود فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ وکان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاتہ تعالی فی الذہن کانت بنفسہا مصداقا للحلول فیکون ذاتہ تعالی بنفسہا مصداقا للافتقار الی الموضوع فلا تکون واجبۃ والیہ تکون علی ہذا التقدیر مفتقرۃ الی الموضوع حیثما کانت فتکون حین ہی فی الخارج ایضا حالۃ فی الموضوع اعنی الذہن مفتقرۃ الیہ فتکون بماہی واقعۃ فی الاعیان لافی الاعیان وہذا کلام واف الا انہ کما یدل علی امتناع حصولہ تعالی فی الذہن کذلک یدل علی امتناع حصول الجواہر بانفسہا فیہ اذ لو حصلت فی الذہن کانت بانفسہا مصادیق للحلول فی الذہن والافتقار الیہ فتکون حالۃ فیہ ومفتقرۃ الیہ حیثما کانت فلا تکون جواہر وتکون بماہی واقعۃ فی الاعیان لافی الاعیان وہذا ایضا احد ما یتمسک بہ فی نفی القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن وسیاتی انشاء اللہ تعالی **قولہ** ولان ماہو فی الذہن الخ دلیل آخر علی امتناع حصول ذاتہ تعالی فی الذہن تقریرہ ان ماہیۃ فی الذہن مع تقررہ فی الاعیان لابد ان یکون لہ ماہیۃ مشترکۃ بین الموجود الذہنی والموجود الخارجی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا فلو احد بالعدد یستحیل تعدد وجودہ بالبدیہۃ فلو حصل ذاتہ تعالی فی الذہن فاما ان یرتفع عن الخارج وہو صریح البطلان او یبقی فی الخارج ایضا فیکون لہ حقیقۃ مشترکۃ بین الموجود الخارجی والموجود الذہنی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا وذلک باطل لان وجودہ وتشخصہ عین ماہیۃ فلیس لہ ماہیۃ مشترکۃ تحتمل وجودین وتشخصین احدہما خارجی والآخر ذہنی ومن ہہنا ظہر امتناع حصول الجزئی الخارجی بماہو کذلک فی الذہن قال بعض الشراح عینیۃ التشخص لہ تعالی لاینافی وجودہ تعالی فی الذہن لان معنی عینیۃ التشخص لہ تعالی انہ حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عن جمیع ما عداہا بنفسہا لایحللہا العقل الی ماہیۃ کلیۃ وتشخص زائد علیہا وظاہر ان کونہ تعالی حقیقۃ ممتازۃ بنفسہا لایوجب ان لا یوجد فی الذہن والا لا یتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجودہ فی الموصوف ولا یستحیل ان یکون لشی واحد تشخصان احدہما خارجی والآخر ذہنی فان التشخص الخارجی ممیز لہ عن الاشخاص الخارجیۃ قاطبۃ ومن الاشخاص الذہنیۃ الحاصلۃ من الالمغایر لذلک الشخص وتشخصہ الذہنی

الحاصل له عند وجوده فی الذهن یمیزه عن تشخصات وهنیات اخر حاصلة له بالنسبة الی الاذهان الاخر فان الشخص الخارجی بمنزلة الکلی بالنسبة الی تلک التشخصات لکنه لیس بکلی فی الاصطلاح فان المعتبر فی الکلی ان یکون ظلا للکثیرین لا ان یکون له اظلال کثیرة انتهی وهذا الکلام مع ما فیه من الاطناب لیس له کثیر معنی فضلا عن ان یکون له جدوی اما اولا فلان بداهة العقل شاهدة بان الواحد بالعدد یستحیل تعدده والا لم یکن واحدا بالعدد فتجویزه ان ینتقل الشخص الخارجی بعینه الی الذهن مما تقضی البداهة ببطلانه وهذا مع کونه ضروریا قد صرح به الشیخ فی الفصل الثانی من ثالثة **الهیات الشفاء** واما ثانیا فلان الحاصل فی الذهن لو کان هو الشخص الخارجی کما ظنه ویکون تشخصه الخارجی محفوظا فی نحو الوجود الذهنی یلزم ان یکون الشخص الخارجی من الجواهر حین هو حال فی الذهن قائم به قائما بنفسه غیر حال فیه لان التشخص الخارجی مساوق للوجود الخارجی والوجود الخارجی وجود مستقل یعبر عنه بقیام الشی بذاته فلو جاز ان یکون الموجود الذهنی متشخصا بالتشخص الخارجی جاز ان یکون موجودا خارجیا فیکون قائما بنفسه لا بالذهن واما ثالثا فلانک قد عرفت فیما سبق اتفاق ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمحلول فی الذهن مساوق للتشخص الذهنی فیکون التشخص الذهنی نفس حقیقته بلا زیادة امر علیها مصداقا للمحلول فی الذهن فلا یکون التشخص الذهنی زائدا علی حقیقته فلا مساغ للقول بان الشخص الخارجی یجوز ان یوجد فی الذهن و یتشخص بتشخص زائد وما قال من ان الشخص الخارجی بمنزلة الکلی بالنسبة الی تلک التشخصات فستقف علی فساده فی مقامه انشاء الله تعالی هذا ولا یخفی بدفع ما قال هذا الشارح ما اجاب به بعض الشراح من انه یستحیل ان یکون الشی واحد تشخصان مطلقا لان التشخص ما یفید امتیاز الشی عن جمیع ما عداه فاذا میز التشخص الخارجی الشخص الخارجی عن جمیع ما عداه فالتشخص الذهنی اما ان لا یفیده الامتیاز فلا یکون تشخصا وان افاده الامتیاز لزم تحصیل الحاصل وذلک لان الخصم لا یسلم الا ان التشخص الخارجی للشی یفیده الامتیاز عن سائر الاشخاص الخارجیة وعن الاشخاص الذهنیة الحاصلة عن امر مغائر لذلک الشی والتشخص الذهنی یفیده الامتیاز عن التشخصات الذهنیة الاخر ولا شک ان ما ذکره غیر جاسم لهذا التغلیط فافهم **قوله** وهو کما تری کلام خطابی قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان ههنا قیاسین الاول قیاس فی ذاته تعالی علی المحسوس اعنی الشمس والثانی قیاس العقل علی الحس ولا جامع بینهما حتی یوجب الیقین ولو تم لدل علی عدم وقوعه لا علی امتناعه کما یظهر بادنی تامل انتهی **قوله** واذا بنی للفاعل قال فی الحاشیة هذا الاحتمال غیر ظاهر ولا مناسب للسیاق والسباق لکنا ذکرناه لیکون ذریعة لذکر مسئلة علم الواجب تعالی انتهی ووجه مساغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفی العلم الحصولی عنه سبحانه نوع من تقدیس فان القول به یفضی الی القول بکونه محلا للحوادث وتعریه عن الکمال فی مرتبة الذات واستکماله بالغیر کما ستقف انشاء الله تعالی **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب هذه المسئلة قد اعقمت الافکار واستمت الانظار واوهشت العقول وترکتها حیاری وسلبت العقول فقر الناس سکاری وما هم بسکاری فتوهمت شرذمة من جهلة یونان انه تعالی عما یصفون غیر عالم بذاته ولا بغیره اما الاول فلان العلم اضافة ولا یعقل الاضافة بین الشی ونفسه واما الثانی فلان ما لا یعلم نفسه لا یعلم غیره وهذا جهل مستقبح علی کشفه ومن سواهم اتفقوا علی انه تعالی

Marfat.com

عالم بنفسه بجميع الاشيار صغيرها وكبيرها ودقيقها وجليلها لكن منهم من نفى العلم الفعلى قال انه تعالى علة جميع الاشيار والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول هو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالممكنات فهى حاضرة عنده تعالى ومعلومة له سبحانه وتوهم ان سبق العلم على الايجاد ليس بضرورى وضرب له مثلا وهو ان العواد الماهر يضرب العود على نسب متناسبة من دون ان يقف على نغمة والا لبعد ستبلد فى صناعته وهذا ايضا سخيف لاستلزامه ان لا يكون سبحانه خالقا بالارادة لاستدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجلى وما اودع فيه من البدائع يشهد بان صانعه حكيم ابدعه واجاده واودع فيه الحكم كما اراد والعواد الماهر متصور قبل ان ياخذ فى ضرب العود على الاجمال نسبا تاليفية ثم يضرب ولا يقف على ضربة ضربة ثم من سواه اجمعوا على سبق علمه تعالى على ايجاد الممكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وهو المذهب المنسوب الى ارسطو ومن تابعه كالشيخين الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وسيأتى انشاء الله تعالى تاييد المذهبين وذهب المحقق الطوسى الى ان صور الممكنات حاصلة فى العقل الاول وهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم له تعالى ويبطله اولا انه يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادرا بالعناية وثانيا انه قول باستكماله بغيره وثالثا انه يستوجب نفى علمه تعالى بالجزئيات المادية لامتناع ارتسام صورها فى العقل الاول وذهب المعتزلة الى ان علمه تعالى هى الممكنات الثابتة فى الخارج قبل وجودها ويبطله انه لا معنى للثبوت سوى الوجود وذهب الماتريدية الى ان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى ذات اضافة ويرد عليهم انه لا يعقل الاضافة الى المعدوم الصرف بديهة ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدوث المعلومات فقد نفى العلم قبل الايجاد وانه قول باستكماله بغيره وان العلم يسابق التميز والمعدومات لا تميز بانفاقهم وتوهم صاحب لاقط المبين ان علم الصور لها ثبوت علمى بلا تحقق فى الخارج او فى الذهن كالسراب وهذا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اذا جاءه لم يجده شيئا اولا فان لثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كما اعترف به فى غير موضع من كتبه واما ثانيا فلا اعترافه بان المعدوم الصرف لا تميز واما ثالثا فلان الثبوت العلمى بلا تحقق فى الخارج والذهن لفظ بلا معنى واسم بلا مسمى لا بد من تفسيره واما ارجاعه بصير على اطباع الربط الايجابى يستدعى وجود الموصوف ولا يصدق بدونه وعلى هذا التقدير يصدق ان الممكنات معلومة فلا بد لصدق هذه القضية الموجبة من وجودها واما خامسا فلان قياسه على السراب فاسد اذ الصورة السرابية موجودة فى الحس المشترك بتعمل المتخيلة فهناك وجود ذهنى وذهب فرفوريوس الى ان علمه تعالى عبارت عن اتحاد الممكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالته وذهب المتاخرون الى ان علمه تعالى على نحوين تفصيلى زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمالى هو عينه وسيأتى تفصيله مع ما له وما عليه انشاء الله تعالى وذهب الصوفية الكرام قدس الله اسرارهم الى انه ليس فى الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومتعينة بتعينات لا متناهية غير محصورة فى تطور ولا مقصورة على تعين والمتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطو فى علمه بذاته وهذا المذهب هو الحق وبالقبول احق وقد برهنا نحن على وحدة الوجود فى رسالتنا المسماة بالروض المجود وليس هذا محل ذكره **قوله** فذهب البعض اقتصر الشارح على ذكر مذهبين اصوبها مذهب الشيخين والثانى مذهب افلاطون الالهى لانه يصعد واثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اى بواسطة الصور فوجب عليه نفى جب

Marfat.com

من یری ان علمہ تعالی بالاشیاء بواسطۃ الصور واذا کان فیہ مذہبان الاول مذہب الشیخین وہو ان علمہ تعالی بالاشیاء بصورہا القائمۃ بذواتہا
وجب علیہ ابطال المذہبین وقدم الاول لانہ اصرح فی کون علمہ تعالی حصولیا فانقلت علمہ تعالی علی المذہب الثانی حضوری لان الصور القائمۃ
بذواتہا حاضرۃ عندہ تعالی فلا حاجۃ الی ابطالہ فی نفی کون علمہ تعالی حصولیا فان العلم الحصولی ہو ما یکون بقیام الصورۃ بالعالم قلت
العلم بتلک الصور من حیث انہ علم بتلک الصور انفسہا علم حضوری والعلم بہا من حیث انہ علم بذوات تلک الصور بوساطتہا علم حصولی کما
ان العلم بالصور القائمۃ بالعالم من حیث انہ علم بتلک الصور انفسہا حضوری ومن حیث انہ علم بذوات تلک الصور بوساطتہا علم حصولی
ولا یجب فی العلم الحصولی ان یکون الصورۃ قائمۃ بذات العالم الا تری ان منہم من لا یری قیام الصور بالذہن ویقین ان حصولہا فیہ کحصول
الشی فی الزمان والمکان مع انہ یسمی ذلک العلم بالحصولی وقد ذہب الصدر الشیرازی فی الاسفار الی ان الصور الذہنیۃ قائمۃ بانفسہا
مع انہ یسمی العلم بالاشیاء بوساطۃ الصور علما حصولیا فافہم **قولہ** صور قائمۃ بذاتہ تعالی اعلم ان لابطال مذہب الشیخین ومذہب افلاطون
وجوہا منہا ما یخص بابطال احد واحد منہما ومنہا ما یبطل المذہبین جمیعا والشارح ابطلہما بوجہ واحد ونحن نریدان نبطل کلو احد منہما اولا بوجہ
خاصۃ ثم بوجوہ عامۃ فنقول مذہب الشیخین وہو القول بان علمہ تعالی بالاشیاء بارتسام صورہا فی ذاتہ سبحانہ باطل بوجوہ الاول انہ
یستلزم ان یکون الواجب فاعلا لتلک الصور لایجادہ ایاہا وقابلا لہا لحلولہا فیہ معلوکون الشی الواحد قابلا وفاعلا الشی وان لم یدل
علی بطلانہ دلیل شاف الا انہ باطل عندہم والقول بان کون شی واحد قابلا وفاعلا الشی انما یستحیل لو اخذ القبول بمعنی الامکان الاستعدادی
ولیس ہہنا کذلک بل القبول ہہنا بمعنی مطلق الاتصاف لیس بشی فان ما ذکروا فی بیانہ لو تم لدل علی امتناع کون الشی الواحد فاعلا
وقابلا بای معنی اخذ کما فصلناہ فی شرح تہذیب الکلام الثانی انہ لا ریب فی ان تلک الصور لکونہا موجودات ظلیۃ اضعف من ذوات
الصور فیلزم ان یکون المعلول الاول ضعیف الوجود وہم لا یجوزون ذلک الثالث انہ یدل علی ہذا ما اعتقدوا من ان الصادر الاول ہو
العقل الاول ثم العقل الثانی والفلک الاول الی آخر ما ذکروا ولا یجوز علی ہذا التقدیر ان یصدر کل شی بوساطۃ صورتہ ولا یلزم صدور الکثیر
عن الواحد والرابع انہم لما منعوا عن حصول المادیات فی المجردات فہم عن حصولہا فی الذات الحقۃ المقدسۃ امنع فیلزم عدم علمہ تعالی بالجزئیات
المادیۃ وحصول الصورۃ الکلیۃ غیر کاف فی انکشاف الجزئی بما ہو جزئی او نسبتہا الی جمیع الجزئیات علی السواء والخامس انہ یستلزم کونہ
محلا للحوادث والسادس انہ یستکمل تعالی بالغیر وزیادۃ صفۃ العلم علیہ سبحانہ وہو مع بطلانہ فی نفسہ باطل عندہم ایضا وہذا الوجہ
الاخیر وان کان واردا علی مذہب افلاطون بحسب النظر الجلیل لکنہ غیر وارد علیہ بحسب دقیق النظر کما ستقف انشاء اللہ تعالی والسابع انہ مبنی
علی کون العلم عبارۃ عن الصورۃ ونحن نبطلہ انشاء اللہ تعالی ببراہین قاطعۃ **قولہ** والبعض الاخر لما رآہ ظاہرا ویدل علی ان ہذا المذہب
مستاخر عن المذہب الاول وہو غیر ظاہر والامر سہل **قولہ** بصور مجردۃ المشہور انہم ارادوا بالصور المجردۃ المہیات المجردۃ فانہ ینسب الی
افلاطون وہو صاحب ہذا المذہب تجویز وجود المہیۃ المجردۃ وہذا فی غایۃ البعد شان افلاطون اجل من ان یعزی الیہ مثل ہذا الوہم الجزافی

Marfat.com

بل الظاہر ان مرادہ بالصور المجردۃ الصور المثالیۃ المجردۃ عن المواد وقال الشارح فی الحاشیۃ یمکن ان یکون مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورہا عندہ تعالی واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورہا العلمی شائع عندہم وانما سمیت مجردۃ لعدم تغیرہا بہذا الاعتبار وارادۃ بقیامہا بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالی انتہی وانت تعلم ما فیہ من الفساد اما اولا فلان مذہب افلاطون ہو ان علمہ الفعلی بصور مجردۃ قائمۃ بذواتہا فلو کان مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء لم یمکنہ القول بالعلم الفعلی المقدم علی الایجاد بل یکون العلم علی ہذا التقدیر بعد الایجاد واما ثانیا فلان مذہب افلاطون علی ہذا التقدیر ہو ما ذہب الیہ بعض المشائیۃ القائلین بکون علمہ تعالی بحضور سلسلۃ الممکنات عندہ تعالی حضورا دہریا ولم ینقل القول باتحاد المذہبین عن احد والمعتبر فی نسبۃ المذاہب الی اصحابہا ہو النقل اذ لا مدخل للعقل فی ذلک واما ثالثا فلانہ لو کان مرادا فلاطون بتلک الصور نفس الاشیاء کان مذہبہ الاعتقاد بحدوث علمہ تعالی اذ العالم عندہ حادث الآن یحمل قولہ بحدوث العالم علی القول بالحدوث الذاتی کما یظنہ المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین الرائین فافہم **قولہ** قائمۃ بذواتہا اورد علی کون تلک الصور قائمۃ بذواتہا بان بعض الصور اعراض فکیف یکون قائمۃ بذواتہا وانت تعلم انہ لم ینقل عن اصحاب المذہب ان تلک الصورۃ متحدۃ مع ذوات تلک الصور بل یجوز ان یکون تلک الصور مبانیۃ بالذات لذوات الصور ویکون صور الاعراض ایضا قائمۃ بذواتہا وانما استحال قیام صور الاعراض بذواتہا لو قیل باتحاد تلک الصور معہا بالذات وہو غیر منقول عنہم ولفظۃ الصورۃ لا تدل علی اتحادہا مع ذی الصورۃ فان الصورۃ تطلق علی التمثال المحاکی ایضا فلا اشکال فاما قول من قال انہ یجوز ان ینقلب صور الاعراض جواہر کما یعتقد اہل الملۃ ان الاعمال تصیر جواہر یوم الحساب فتوزن فلا مساغ لہ علی مذاق الفلسفۃ واہل الاسلام کثرہم اللہ تعالی واولئک ہم المحققون لا یذہبون الی جواز الانقلاب انما یعتقدون ان صحائف الاعمال توزن اوان بازاء کل عمل جوہر صالح للوزن تتزن الاعمال بوزانہا وقد یجاب عن اصل الاشکال بان معنی قیام تلک الصور بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالی فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمۃ بمجالہا فی عالم المثال غیر قائمۃ بالباری سبحانہ واعترض علیہ بانہ یمکن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فیجب ان یکون السواد مثلا قائما بنفسہ فی ذلک العالم والجواب انہ ان اردت بامکان علم السواد بدون الجسم امکان ان یعلم السواد من دون ان یعلم الجسم فذاک مستحیل فی علم الباری سبحانہ علی انہ یجوز العلم بالحال من دون العلم بالمحل ولا یستلزم ذلک قیام الحال بنفسہ وان اردت بہ امکان ان یعلم السواد القائم بنفسہ فان عنی بہ العلم بذلک المفہوم فذاک ایضا ممکن بان یکون ذلک المفہوم قائما بدہن من الاذہان فی عالم المثال منکشفا عندہ تعالی وان عنی بہ العلم بمصداقہ فیکون العلم بہا من قبیل العلم بالممتنعات والعلم بہا انما ہو بوجود مفاہیمہا عند العالم فان المصداق لا شی محض فلا یتعلق بہ العلم علی انہ لو استشکل تعلق العلم بالسواد القائم بنفسہ لکونہ ممتنعا لکان ذلک اشکالا علی جمیع المذاہب فلا خصوصیۃ لارادہ علی مذہب افلاطون وان اردت بہ امکان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلک جہل مستحیل علیہ سبحانہ وبالجملۃ فہذا الاعتراض لا یرجع عندی

138259

Marfat.com

الی محصل ولعل غیری یحصلہ واما الجواب بانا لانسلم ان علم السواد بدون الجسم ممکن لامر لایعلمہ الا اللہ تعالی ان وجود السواد بدون الجسم لیس بممکن لامر یعلمہ الممکن الیہ فلا یستحق ان یصغی الیہ ثم انہ قد یورد علی مذہب افلاطون انہ یلزم علیہ القول بان یکون للجزئی الخارجی بما ہو کذلک ثبوت غیر وجودہ الخارجی لتحقق علمہ تعالی بہ فیلزم تکثر الشخص فی انحاء الوجود والجواب انہ لایجب فی علمہ تعالی بالشخص الخارجی نفس وجود ذلک الشخص بعینہ فی ذلک العالم المثالی بل یکفی وجود صورۃ محاکیۃ وانحانت مغایرۃ لہ فی الوجود الاتری ان الاشخاص الخارجیۃ معلومۃ لنا علی الوجہ الجزئی مع امتناع وجودہا بما ہی اشخاص خارجیۃ فی اذہاننا لاستحالۃ تعدد الشخص بدیہۃ وانکشاف المباین بالمباین معالم یدل علی استحالتہ دلیل فان قلت وجود الصورۃ المحاکیۃ للشخص الخارجی فی العالم المثالی غیر کاف فی معلومیۃ الشخص الخارجی اذ لو کفی صدق القضیۃ القائلۃ الشخص الخارجی معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجی علی ہذا التقدیر حین کونہ معلوما انما الوجود لصورۃ محاکیۃ لہ مباینۃ ایاہ ولا یکفی فی صدق القضیۃ الموجبۃ وجود الشخص المحاکی المباین موضوعہا بل یجب فی صدقہا وجود نفس موضوعہا قلت ہذا الاشکال غیر مختص الورود بمذہب افلاطون بل ہو وارد علی جمیع المذاہب اذ لا سبیل الی التزام وجود الاشخاص الخارجیۃ بما ہی کذلک ولا محیص عنہ فی مرتبۃ العلم الفعلی علی رای احد بل ہذا الاشکال غیر مختص بعلم الواجب تعالی بالاشخاص الخارجیۃ بما ہی کذلک ولا محیص عنہ لاحد من المتکلمین المنکرین للوجود الذہنی والمشائیۃ القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والاشراقیۃ القائلین بحصول الاشباح فیہ الا بانکار استدعاء صدق الموجبۃ وجود نفس موضوعہا فانا اذا حکمنا علی شخص خارجی قد انعدم بالاحکام خارجیۃ صادقۃ کقولنا الحجر الذی قد استحال ارکان صلبا ثقیلا او علی شخص خارجی لم یوجد بعد بل یوجد فی المقابل بالاحکام خارجیۃ صادقۃ کقولنا زید سیولد فاما ان یکون موضوع امثال ہذہ القضایا موجودا فی الخارج حین صدقہا وہو صریح البطلان او موجودا فی ذہن من الاذہان او فی موطن آخر دون یستحیل وجود الحجر الشخصی الذی صار ارکانا وزید الذی سیولد فی ذہن من الاذہان او فی موطن آخر بالبدیہۃ فیلزم ان یصدق ہذہ القضایا مع انا نجزم بصدقہا بدیہۃ ولا یکفی فی صدقہا وجود اشخاص اخر محاکیۃ لموضوعات ہذہ القضایا سوا کانت متحدات معہا فی المہیۃ کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا او مغایرات لہا بحسب المہیۃ کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحاکیۃ لیس نفس موضوعات تلک القضایا فانہا معدومۃ محققۃ ونسبۃ وجود امثالہا الیہا مجاز وبالجملۃ فہذا الاشکال لا خصوصیۃ لہ بمذہب افلاطون ہذا وقد التزم بعض الاکابر فی دفع اصل الاعتراض تکثر الشخص الخارجی فی انحاء الوجود وانت تعلم انہ مخالف للضرورۃ العقلیۃ فانقلت انما ذہب اصحاب افلاطون الی القول بثبوت الصور المثالیۃ فی علم الباری سبحانہ لئلا یلزم تمیز ما لیس بشیء وصدق القضایا الموجبۃ القائلۃ الاشیاء معلومۃ بدون موضوعاتہا وتعلق العلم بالمعدومات الصرفۃ فیجب القول بوجود نفس المعلومات فی عالم المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجی بما ہو کذلک فی ذلک العالم علی مذہبہم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحاکیۃ للاشیاء یکفی فی تمیزہا وتعلق العلم بہا وصدق المعلومیۃ علیہا بل لامحیص لاحد عن التزام ذلک کلہ کما اشرنا الیہ وسنفصلہ انشاء اللہ

تعالی فی مبحث الوجود الذہنی والسر فی ذلک ان متعلق العلم والمعلوم والتمیز اولا وبالذات ہی تلک الصور المحاکیۃ واما الاشیاء انفسہا فتتعلق بہا العلم والتمیز بالعرض وہی معلومۃ بالعرض فلا یلزم وجودہا بالذات فکما انہا معلومۃ ومتمیزۃ بالعرض بمعنی ان صورہا المحاکیۃ لہا معلومۃ ومتمیزۃ کذلک ہی موجودۃ بمعنی ان صورہا المحاکیۃ لہا موجودۃ مع ان التلازم وجود الشخص الخارجی بما ہو کذلک بوجودات شتی والتلازم ان زیدا الذی یکون من نطفۃ ابیہ فی رحم امہ بعد ان صارت علقۃ ثم مضغۃ ثم لحما وعظاما موجود فی الازل بعینہ بلا سبق مادۃ ولا مدۃ من دون تغایر شخصی اصلا لیس باہون من التلازم تمیزا لیس بموجود وتعلق العلم بہ وصدق انہ معلوم بسبب وجود صورۃ محاکیۃ لہ فافہم وقد یظن انہ یرد علی مذہب افلاطون الاستکمال بالغیر والکتاب تعالی العلم الذی ہو صفۃ کمالیۃ من الصور وزیادۃ صفۃ العلم علیہ والحق ان مقصودہ ان منشار الانکشاف نفس ذاتہ تعالی فالعلم بمعنی مبدار الانکشاف عینہ تعالی وانما احتاج الی القول بوجود تلک الصور لئلا یلزم تمیز الاشیاء من دون وجودہا ووجود ما یماثلہا فالقول بوجودہا انما ہو لضرورۃ لزوم الاضافۃ للعلم لا الکون الواجب سبحانہ مستکملا بہا ہذا ہو الکلام فیما یبطل مذہب افلاطون خاتمۃ **قولہ** اقول تلک الصور لما کان ہذا الوجہ عاما لابطال المذہبین معا ذکرہ بعد ذکر المذہبین وجمع بینہما فی الابطال بحیث یکون تمہیدا لما ہو الحق ومن الوجوہ المبطلۃ للمذہبین معا ان تلک الصور القائمۃ بذاتہ تعالی اوند واتہا لا تناہیۃ حسب لا تناہی المعلومات ومعلولۃ لہ تعالی صادرۃ عنہ سبحانہ فاما ان یکون صدورہا عنہ تعالی دفعۃ وہو خلاف ما ثبت عندہم من امتناع صدور الکثیر عن الواحد واما ان یکون صدورہا عنہ تعالی بان یصدر بعضہا عنہ تعالی بوساطۃ بعض آخر فیکون تلک الصور مترتبۃ ووجود الامور الغیر المتناہیۃ المترتبۃ باطل ببراہین التسلسل علی ان وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل مطلقا باطل لانہا لو وجدت کانت معروضۃ للعدد والاعداد مرتبۃ فالمعدودات ایضا مترتبۃ بترتبہا فیجری براہین البطلان التسلسل ولا یحتاج الی المقدمۃ القائلۃ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد فی اثبات الترتیب بین تلک الصور **قولہ** فہی لا محالۃ مسبوقۃ بالعلم لانہا لما کانت ممکنۃ کانت حوادث ذاتیۃ فاما ان تکون حوادث فی الواقع ایضا کما ہو مذہب من ذہب الی حدوث ماسوی اللہ او تکون قدیمۃ کما یراہ من ذہب الی قدم العالم وعلی التقدیرین یکون تلک الصور مسبوقۃ بالعلم اما سبقا ذاتیا وذلک علی التقدیر الثانی او سبقا الفکاکیا وذلک علی التقدیر الاول **قولہ** تحرزا عن الجہل المستحیل فیہ تعالی تلک الصور لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم کان الواجب سبحانہ فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ عاریا عن کمال العلم فیلزم النقص فی مرتبۃ ذاتہ وقد علل بعضہم سبق علمہ تعالی بتلک الصور بانہا لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم لم یکن الواجب سبحانہ فاعلا لہا بالاختیار ضرورۃ ان الفعل الاختیاری لا بد فیہ من سبق العلم والشارح عدل عن ذلک الوجہ لان تلک الصور لما کانت مدار العلم الذی ہو من الصفات الکمالیۃ فلا عابۃ فی کونہا مخلوقۃ بالایجاب لان الصفات الکمالیۃ من لوازم ذاتہ تعالی لیستحیل انسلاخہا عنہا فوجب ان تکون مخلوقۃ بالایجاب فلا یستدعی خلقہا سبق العلم علیہا ولا مساغ لمثل ذلک القول فی خلق العالم فان الغرائب المودعۃ فیہ تدل دلالۃ واضحۃ

علی ان خالقها علمها اولا فاراد فصنعها واجاد وهذا بخلاف نفس الارادة والعلم فیجوز کونهما مخلوقین بالایجاب ولا یرد مثل ذلک علی الشارح قدس سره اذ حاصل ماذکره انه لولم یکن تلک الصور مسبوقة بالعلم لزم تعریه سبحانه فی مرتبة ذاته عن کمال العلم ولاریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم فلا یرد علیه ماقیل من ان الباری عزوجل بنفس ذاته کامل ومن جملة الکمالات العلم والنقص مستحیل والمستحیل لیس فی قدرته واذا لم یکن النقص مقدورا لم یکن الکمال مقدورا فلا یکون العلم ومایکون من لوازمه مقدورا فلا یلزم سبق العلم بالصور علیها بل علمها معها انتهی فقد عرفت انه لا یتوجه علی ماذکره الشارح نعم یتوجه علی ماقال بعضهم کما علمناک ثم انه ان اراد بقوله النقص مستحیل ان النقص مستحیل عقلی لذاته فذلک مسلم وصحیح لکن اللازم منه ان یکون الکلام واجبا لذاته فلا یمکن ان یکون مخلوقا اصلا لا بالایجاب ولا بالارادة فیجب سبق العلم الذی هو کمال واجب بالذات علی تلک الصور التی هی ممکنة لذاتها وحوادث ذاتیة فهذا الکلام علی هذا التقدیر یکون تشیید الکلام الشارح لا ردا علیه وان اراد به ان النقص مستحیل بالغیر فذلک غیر مسلم ولا صحیح فی نفسه فان کونه سبحانه ناقص العیاذ بالله لیس ممکنا بالذات حتی یکون مستحیلا بالغیر فان المستحیل بالذات لا یکون مستحیلا بالغیر ومع ذلک لا یصح علی هذا التقدیر سلب المقدوریة عنه ولا عن مقابله الذی هو الکمال فان المستحیل بالغیر والواجب بالغیر داخلان تحت قدرته العامة والا لم یکن المعدومات التی هی مستحیلة بالغیر والموجودات التی هی واجبة بالغیر مقدورة له تعالی قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله تحرزا عن الجهل المستحیل فیه تعالی هذا بالنظر الی ان الجاعل هو سبحانه تعالی واما بالنظر الی مطلق الجاعل القادر مع عزل النظر عن الخصوصیة فلا ستحالة تعلق الجعل بالمجهول المطلق عندهم وانما قیدنا الجاعل بالقادر لان الجعل قد یطلق علی مطلق الاقتضاء والافادة ولو بلا علم وروية کافادة الشمس للضوء واقتضاء الملزومات للوازم وانما اخترنا الوجه المخصوص بالباری عز اسمه لئلا یتوهم ان استناد تلک الصور الی الله تعالی مثل استناد اللوازم الی الملزومات فلا یلزم سبق العلم والجهل بالمجعول غیر مستحیل فی مطلق الفاعل والمقتضی انتهی وهذا الکلام مطابق لما ذکرناه **قوله** اذ هی منکشفة عنده تعالی بنفسها ای لا بصور اخر لا بمعنی ان انفسها مبادی انکشافها والا لم یستقم تفریع قوله فمناط تعقلها الاجمالی البسیط هو ذاته تعالی **قوله** فمناط تعقلها الاجمالی البسیط یعنی ان تلک الصور لما کانت مسبوقة بالعلم ولم یکن علمها بوساطة صور اخری فلا محالة یکون تلک الصور معلومة له تعالی بنحوین من العلم الاول علمه تعالی بها قبل وجودها ویکون مبدء هذا العلم نفس ذاته تعالی اولا تحقق لما سوی ذاته تعالی فی تلک المرتبة وهذا العلم اجمالی بسیط اذ مبدء الانکشاف ذات واحدة بسیطة والثانی علمه تعالی بها حال وجودها ویکون مبدء هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالی حضور المعلول عند علته وهذا متحقق فی نفس تلک الاشیاء التی هذه الصور صور لها ایضا فلا حاجة الی توسیط الصور فی علمه تعالی بتلک الاشیاء قوله فحقیقة العلم تعلیل لکون الصور ذوات الصور معلومة له تعالی بحضورها عنده تعالی بالمعلولیة بان حقیقة العلم هو وجود الشیء للشیء وذلک باحد ثلثة وجوه المعلولیة

Marfat.com

والناعتية والعنية والاول متحقق فيكون انكشاف الصور ذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية لا بتوسط
الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور ويكفي في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلولية **قوله** وما كاى وجود الشئ
بالفعل لشئ موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشئ
الحاضر عنده فبين ان مآله وجود الشئ لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ومما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة
العلم وجود الشئ للشئ باحد ثلثة انحاء وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء
بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني
يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ليثبت ان علمه تعالى حضوري لا
حصولي وليتفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ لم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذ ما لا يعلم نفسه
يستحيل ان يعلم غيره وليتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطوي في علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فكيف ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولهذه الوجوه
اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اى وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح شبهة متمسك بها الجهلة
النافون لعلمه تعالى وهي ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تعقل بين الشئ ونفسه فهو تعالى عما يقوله الظالمون
لا يعلم نفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون سبحانه عما يصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشافها ان علم شئ لشئ عبارة عن حضور الشئ
بالفعل عند شئ موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشئ لنفسه اذا كان مجردا ضروري ومعناه عدم غيبة الشئ عن نفسه و
ليس هذا المعنى عبارة عن الاضافة التي لا تعقل الا بين شيئين متغايرين فعلمه سبحانه بذاته ليس نسبة بل هو عبارة عن حضور نفس
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس نسبة بل هو عبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب هؤلاء الجهلة ان نقيض حجتهم اولا العلم
النفس بذاتها ثم بحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم وابكت لكن ههنا اعضال قوى لم اعثر في كتب القوم بعد على
جوابه هو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلومية اللتان هما مفهومان انتزاعيان بديهيا التصور منتزعين
عن ذاته تعالى او لا يكون ذانك المفهومان منتزعين عنه تعالى والثاني باطل بديهة والاول ايضا باطل لانه لا شك في ان مفهوم العالمية مغاير لمفهوم
المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقهما ومنشأ انتزاعهما نفس ذاته تعالى بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وذلك صريح
البطلان او يستحيل بالبديهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداقا لمتقابلين فان المتقابلين لا يجتمعان في ذات
واحدة بما هي كذلك كما تقرر في موضعه ويكون مصداق العالمية هي الذات الحقة مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلومية هي الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها عالمة ومعلومة بل يكون العلم زائدا على الذات ويكون صفة منضمة اليها وهو خلاف
ما تقرر عندهم ولا يكفي في تعدد مصداق العالمية والمعلومية ان تؤخذ الذات مع وصفين انتزاعيين باحدهما يكون مصداقا للعالمية

وبالآخر مصداقا للمعلومية اذ الامر الانتزاعی لاتحقق له فی الواقع الا بمنشار انتزاعه وهو الواحد البحت فی الواقع وکلا منافی مصداق التعالیة
والمعلومیة فی الواقع واذا بطل الشقان فلا سبیل الی القول بانه تعالیٰ عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البیان جار بعینه فی علم النفس
بذاتها وهو مما لاینکره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان فی بعض مقدمات البیان خللا وان لم نعثر علیه بعینه فهذا البیان ان اقیم دلیلا
علی نفی علمه تعالی بذاته فهو غیر تام لانتقاضه بعلم النفس بذاتها الا ان یرکب القول بتغایر مصداق العالم والمعلوم فی علم النفس بذاتها
علی خلاف ما ذهبوا الیه وان قرر علی انه اشکال علی مذهب اهل الحق فالجواب عنه عویص ولعل الجواب هو ان العلم بالمعنی الذی
یعبر عنه بدانستن ودانش وشتیق منه العالم والمعلوم والعالمیة والمعلومیة لیس بمتحقق فی انکشاف الشیٔ لذاته واطلاق العلم
علی انکشاف الشیٔ لذاته اما علی المسامحة او علی اشتراک اللفظ فلیس هناک عالمیة ومعلومیة وعلم بالمعنی اللغوی والمعنی المتعارف
لکن هناک انکشاف الشیٔ لنفسه بمعنی عدم غیبة الشیٔ عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلک الشیٔ بلا انضمام امر الیه وزیادة معنی علیه
فلیس هناک اضافة ولا مضایف والتضایف انما هو بین العالم بالمعنی ما قام به العلم والمعلوم بمعنی ما تعلق به العلم ولیس هناک عالمیة
ومعلومیة بذینک المعنیین انما یطلق العالمیة والمعلومیة هناک من حیث ان ما یترتب علی العالمیة والمعلومیة من الانکشاف متر تب
هناک وان لم یکن عالمیة ومعلومیة وبالجملة فیختار الشق الثانی من الترویج الاول ویمنع بطلانه بدیهة وسیاتی لذلک مزید تفصیل هذا
هو الکلام فی علمه تعالی بذاته واما علمه بالاشیاء فهو علی نحوین الاول العلم الفعلی السابق علی الایجاد والثانی العلم التفصیلی المتاخر عنه
وعلی ثبوت کلا النحوین کلام علی جمیع المذاهب المتعارفة المتعاورة فیما بینهم بوجوه بعضها یدل علی نفی النحوین جمیعا اما الاول فهو انه
تعالی لو کان عالما بالاشیاء قبل وجودها لکان علمه اما عین ذاته او زائدا علی ذاته لاسبیل الی الامرین فلا سبیل الی المقدم

اما انه لاسبیل الی الاول فلانه یستوجب وجود تلک الاشیاء فی مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لاسبیل
الی الثانی فلانه یستلزم عزاره سبحانه عن صفة الکمال فی مرتبة الذات فیلزم النقص وهو مستحیل ولقد تصدی القوم للاجابة عن هذا
الاشکال واجابوا عنه بوجوه سنذکرها ونتکلم علیها فی تحقیق مذهب المتاخرین انشاء الله تعالی واما الثانی فهو وجوه الاول مافی
العروة الوثقی ومحصله انه تعالی لو کان عالما بجمیع الاشیاء کان عالما بالحوادث الاستقبالیة جمیعا لکن التالی باطل لان الحوادث
الاستقبالیة المتعاقبة المتزایدة یوما فیوما غیر واقفة عند حد من الابد الا بد غیر متناهیة بهذا المعنی باتفاق الملل بلا خلاف فهی امور لاتقضیة
وکون الامور لاتقضیة انما یتصور فیما یخرج من القوة الی الفعل تدریجا سواء کان بحسب الوجود العینی کما فی الحوادث الیومیة او بحسب الوجود
الذهنی کما فی الاعداد المتعاقبة المتنزعة شیئا فشیئا ولا یمکن فیما لا تدریج ولا تعاقب فیه والامور اللاتقضیة لایمکن خروج جمیعها من
القوة الی الفعل لانه ینافی اللاتقضیة لایکون الخارج منها الا متناهیا لان کل مرتبة من تلک الامور المتعاقبة انما یزید علی ما قبلها
بواحد فلا یزید ابدا علی المتناهی الا بعدد متناه فلا یکون الخارج منها الی الفعل غیر متناه کما دائما وننعکس الی ان الغیر المتناهی کما لایکون

Marfat.com

خارجا من القوة الی الفعل دائما اذا تمهد هذا فنقول یمتنع تعلق العلم بالامور اللاتقفیة فان تعلق العلم بها جمیعا بالفعل یقتضی تحدیدها
عند العالم بالفعل والتحدید یفضی الی الجهل اذ لا تحدید فیها فی نفس الامر فیکون العلم مخالفا لما فی نفس الامر وهو جهل وبالجملة تعلق
العلم بالامور اللاتقفیة بجملتها ومجموعها بالفعل مستحیل وذلک لانه لا جملة ولا مجموع لها فانما یتعلق العلم بها بالفعل بمعنی ان بعضها
معلوم وبعضها مجهول وهذا کالعدد فان ما یتعلق العلم به منه انما یکون بعضا منه وهو ما ینتزع بالفعل ولا یمکن ان یعلم بالفعل جمیع
الاعداد بحیث لا یشذ فرد منها فانه بنیانی کونها لاتقفیة فیلزم کون البعض معلوما بالفعل والبعض الآخر مجهولا بالفعل وذلک لا یصح فی
علم الواجب تعالی والحاصل ان کل ما یتعلق به علمه بالفعل لابد ان یکون محدودا عنده فی علمه بالفعل کیف وکما ان الفعلیة فی الوجود
فی نفس الامر تقتضی التحدید فیه کذلک الفعلیة فی العلم تقتضی التحدید فی العلم ضرورة وبدونه ینقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا تری انا
اذا فرضنا علم جمیع مراتب العدد باسرها فیعلم انها کم هی ولا یصح الزیادة علیها لانها فرضت انها جمیعها وهو بنیانی کونها لاتقف کذلک
اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجمیع الحوادث الاستقبالیة الابدیة فیعلم انها کم هی والا یکون جهلا ثم ان جمیعها لا یکون متناهیا واقفا فی
العلم للمنافات المذکورة ولا متناهیا غیر واقف فیه للتنافی بین العلم بالفعل وکونه غیر واقف فی العلم ولا غیر متناه کما بالفعل لما عرفت انتهی
کلامه بالفاظه مع حذف بعضه وهذا اعضال عویص سنعود الیه انشاء الله تعالی فی مبحث علمه سبحانه بالجزئیات المادیة علی وجه جزئی
الثانی ما استصعبه بعض الشراح وهو انه لا سبیل الی القول بعلمه سبحانه بالممتنعات اذ لا صورة لها ذهنا وخارجا والجواب ان مفاهیم الممتنعات
ممکنات موجودات وعنوانات لامعنون لها وهی التی یتعلق بها العلم واما مصادیقها ومعنوناتها فلا هی موجودة ولا هی مما یتعلق
به العلم الثالث وهو ماخوذ من الاول انه تعالی لو کان عالما بجمیع الاشیاء کان عالما باجزاء الجسم المتصل ایضا فهی اما متناهیة او غیر متناهیة
فعلی الاول یلزم وقوف قسمة المتصل فیلزم الجزء الذی لا یتجزی وعلی الثانی فاما ان یکون تلک الاجزاء الغیر المتناهیة تحقق ما فی نفس
الامر اولا والثانی باطل اذ لا بد فی المعلومیة من نحو تحقق البتة وعلی الاول فاما ان یکفی وجود منشاءها اعنی الجسم فی العلم بها علی
سبیل الامتیاز وهو باطل اذ لا تمایز بینها بحسب ذلک الوجود فکیف یکفی هذا النحو من الوجود فی التمیز العلمی بینها او لا یکفی فیکون لکل واحد
من تلک الاجزاء وجود علی سبیل الاستقلال منحازا عن وجود الآخر فیلزم المفاسد النظامیة وهذا مما استصعبه العلماء غایة الاستصعاب
واستیئس کل منهم عن الجواب عنه علی وجه الصواب والجواب انه ماذا اردید بعلمه تعالی باجزاء الجسم المتصل فان اردید به علمه بان للجسم المتصل اجزاء
بالقوة وان له بالقوة نصفا ولنصفه نصفا وهکذا فذلک النحو من العلم لا یستدعی وجود الاجزاء بالفعل فیختار ان اجزاء الجسم المعلومة له
تعالی بهذا النحو من العلم غیر متناهیة وانه تعالی یعلم ان الجسم المتصل یمکن انقسامه بحسب نفس ذاته المتصلة لا الی نهایة وذلک لا یستلزم
الا وجود الجسم المتصل وصلوحه بحسب نفس ذاته التجزی لا الی نهایة وان اردید به علمه بان للجسم المتصل اجزاء بالفعل فهذا النحو من العلم لکونه جهلا
غیر مطابق للواقع لا یجوز علیه سبحانه واما العلم بمفهوم الجسم المتصل ذی الاجزاء بالفعل فهو کالعلم بالخمسة الزوج لا یستدعی الا وجود

Marfat.com

هذا المفهوم نحو امن الوجود ولا يلزم منه وقوف القسمة فى المتصل و لا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل و ان اريد به العلم بنصف الجسم و نصف
نصفه و نصف نصفه نصف نصف نصف نصفه وهكذا الى حيث يقبل الجسم التجزية بالقوة فهذا علم بمفهومات انتزاعية لها منشاء واقعى
هو نفس ذات الجسم فلا يلزم منه الا وجود تلك المفهومات الانتزاعية فى ذهن من الاذهان و وجود منشاءها فى الخارج ولا يلزم وقوف قسمة الجسم
ولا عدم الامتياز فى العلم ولا وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل و ان اريد به العلم بمصاديق هذه المفهومات الغير المتناهية فلا هى موجودة و
لا هى مما تعلق بها العلم بالذات بل العلم انما يتعلق بمفهوماتها و عنواناتها و هى موجودات فى ذهن من الاذهان فانقيل لا وجود لها فى
مرتبة العلم الفعلى لان الاذهان حوادث قلت فهذا الاشكال راجع الى الاشكال الذى ذكرناه سابقا فى نفى العلم الفعلى ولا يكون هذا
اشكالا على حياله ويلغو الشقوق التى ذكرت فى تقريره ولا يكون لذلك الاشكال خصوصية باجزاء المتصل فانقلت لو كانت تلك
المفهومات الموجودة فى الاذهان معلومة له تعالى ولا شك انها غير متناهية بالفعل لزم تحديدها مع كونها غير متناهية فى علمه تعالى قلت
ماذا اريد تحديدها فى علمه تعالى ان اريد به شمول علمه تعالى جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ فذاك لازم و ملتزم و ان اريد به تناهيها فذاك
غير لازم اذ لا نم ان كلما احاط به تعالى متناه اذ علمه تعالى محيط بالمتناهى و غير المتناهى و لعلك تحدست من ههنا بالجواب عن الاشكال
الاول الذى ذكره الاستاذ فى العروة الوثقى فان العلم بالامور اللاتقفية اللامتناهية بالفعل انما يستلزم تحديدها فى العلم بمعنى شمول
العلم اياها لا بمعنى تناهيها و التحديد المفضى الى الجهل هو التحديد بمعنى التناهى لا بمعنى شمول العلم **قوله** تعلق العلم بالامور اللاتقفية بجملتها
و مجموعها مستحيل اذ لا جملة و لا مجموع لها قلت ان اراد به انه لا جملة و لا مجموع لها فى الزمان المتناهى فمسلم لكن علم البارى شامل بالفعل
بجميع الامور اللاتقفية الموجودة فى الازمنة الغير المتناهية وكذلك علمه تعالى بجميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكونها لاتقفية بحسب
الوجود الزمانى التدريجى لا ينافى فعليتها فى الازمنة اللامتناهية او فى الاذهان العالية وان اراد انها لا جملة لها و لا مجموع اصلا فممنوع **قوله**
كلما يتعلق به علمه بالفعل يجب ان يكون محدودا عنده فى علمه بالفعل قلت ان اراد به كونه محدودا اى مشمولا بعلمه فمسلم و لا ضير و ان اراد
به كونه متناهيا فمم **قوله** كما ان الفعلية فى الوجود فى نفس الامر تقتضى التحديد فيه كذلك الفعلية فى العلم تقتضى التحديد فيه ضرورة قلت لو كانت جميع مراتب الاعداد
موجودة فى نفس الامر كانت غير متناهية بالفعل لا محدودة و انما يستلزم الفعلية فى الوجود فى نفس الامر التحديد فى نفس الامر لكون الخارج من القوة الى الفعل فى نفس
الامر القدر المتناهى وقس على ذلك حال الفعلية فى العلم فلو كان الخارج من القوة الى الفعل فى العلم القدر المتناهى كان محدودا
فى العلم واما اذا شمل العلم الغير المتناهى بالفعل فلا يكون محدودا كما لو شمل الوجود الغير المتناهى بالفعل لا يكون الموجود بالفعل متناهيا
قوله اذا فرضنا علم جميع مراتب الاعداد باسرها فيعلم كم هى الخ قلت نعم لكنه ان اراد بقوله كم هى الكم المتناهى فمم وان اراد به الكم الغير
المتناهى فسلم ولا ينافى ذلك كونها لاتقفت بحسب الوجود الزمانى التدريجى وكذلك اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالية باسرها فيعلم
انها غير متناهية كما بالفعل فى العلم ولا ينافى ذلك كونها لاتقفت بحسب الوجود الزمانى التدريجى وما قال فى التمهيد من

Marfat.com

ان الامور الاتقفیۃ تستحیل خروجہا من القوۃ الی الفعل فمسلم لکن بحسب الوجود الذی تلک الامور بحسبہ لاتقفیۃ اعنی الوجود الزمانی الممتد تدریجی لا بحسب نحو آخر من الوجود کالوجود الظلی فی الاذہان العالیۃ او الوجود الدہری الذی لیس بحسبہ تعاقب وتجدد فان قلت اذا کانت تلک الامور بحسب وجودہا الذی بحسبہ تتعلق بہا علمہ تعالی موجودۃ بالفعل وہی غیر متناہیۃ جرت براہین التسلسل فیہا قلت لو سلم جریان براہین التسلسل فی الغیر المتناہی مطلقا یکون ہذا اشکالا آخر لا تعلق لہ بما ذکرہ قدس اللہ سرہ علی ان فی کلامہ فی عروۃ الوثقی نصا علی ان ہذا الاشکال علی حیالہ ہذا وسنعود الی تحقیق الحق فی ہذا المبحث حیث تکلم فی علمہ تعالی بالجزئیات المادیۃ علی وجہ جزئی انشاء اللہ تعالی فانتظر الکلام وان افضی الی الغرابۃ والتطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ والتحصیل **قولہ** ثم اذا صار الشیء الخ تنبیہ آخر علی ان وجود الشیء لنفسہ یکفی الانکشافہ لہ ویستنبط منہ ان وجود النعت لمنعوتہ ایضا کاف للانکشاف وحاصلہ ان حصول صورۃ الشیء عند العالم لما کفی فی انکشافہ لہ فحضور نفس الشیء عندہ یکون کافیا فی الانکشاف بالطریق الاولی وقول من قال انہ یجوز ان یکون لخصوصیۃ الحصول اعنی الوجود الظلی مدخلیۃ فی الانکشاف تعسف لا یصغی الیہ **قولہ** قلت الخ قال فی الحاشیۃ القول بالحالۃ الادراکیۃ باطل اذا انکشافہا انما یترتب علی وجودہا لقوتنا العاقلۃ فکل ما کان وجودہ للقوۃ العاقلۃ کان منکشفا عندہا بذلک الوجود اذ الاثر لا یتخلف عن مبدئہ فیحصل بوجود صور الاشیاء لہا غنیۃ عن الحالۃ الادراکیۃ والا یلزم ان یکون للاثر الواحد موثران فی مرتبۃ لا یقال الحالۃ الادراکیۃ نور ظاہر بذاتہ عند الوجود لا باعتبار الوجود والصور لیست کذلک لانا نقول الحالۃ امر ممکن فہی بالکۃ فی نفسہا باطلۃ فی ذاتہا کسائر الممکنات من الصور وغیرہا فکانت مظلمۃ فی حد نفسہا من جہۃ العدم الذی ہو اصل الظلمۃ ونوریتہا مستفادۃ من الوجود بالفعل فانما النور ہو الوجود الخاص ولا فرق بینہا وبین الصور فی ہذہ الجہۃ انتہی انت تعلم انہ ان اراد ابطال القول بالحالۃ الادراکیۃ مطلقا فذلک ہوس من موس ساتہ اذ لا نم ان کل ما کان وجودہا للقوۃ العاقلۃ کان منکشفا عندہا بذلک الوجود بل سنبرہن انشاء اللہ تعالی علی ان انکشاف الاشیاء وصورہا عند القوۃ العاقلۃ انما ہو بالحالۃ الادراکیۃ وما قال من ان الاثر لا یتخلف من مبدئہ مسلم لکن الانکشاف عندنا لیس اثر المطلق وجود الشیء بل الحق ان للنفس وتغیراتہا صفات ہی مبادی لآثار خاصۃ فالحالۃ الادراکیۃ صفۃ اثرہا الانکشاف فہی منکشفۃ بنفسہا وسائر الاشیاء حتی صفات العالم منکشفۃ بتوسطہا کالصور فانہ مضیئ بنفسہ وسائر الاشیاء مضیئۃ بتوسطہ وما یقال من ان علم النفس بصفاتہا حضوری ان اریدبہ ان علمہا بصفاتہا لیس بوساطۃ صورہا فہو حق لکن لا یلزم منہ ان لا یکون علمہا بصفاتہا بتوسط الحالۃ الادراکیۃ ایضا بل الحق ان صفات النفس اعنی صفاتہا الانضمامیۃ الموجودۃ فی النفس وجودا اصلیا تتعلق بہا الحالۃ الادراکیۃ تعلقا وقوعیا فہی منکشفۃ بتعلق الحالۃ الادراکیۃ بہا واما الحالۃ الادراکیۃ نفسہا فلا تحتاج تعلقہا بنفسہا الا لاستدعاء التعلق الذی ہو اضافۃ تغایر المتضیفین وامتناع تعلق حالۃ ادراکیۃ اخری بہا لانضمامہ الی التسلسل فی الموجودات الاصلیۃ اعنی الحالات الادراکیۃ فانہا عندنا موجودۃ اصلیۃ لا صفۃ انتزاعیۃ کما توہمہ البعض منکشفۃ بنفسہا للقوۃ العاقلۃ بذلک الوجود

Marfat.com

الجلی من النظر و اما بحسب دقیق النظر فالحق ان الحالۃ الادراکیۃ انما تنکشف عند العالم بتعلق حالۃ اخری بہا کیف و لو کفی نفس وجود الحالۃ للنفس فی انکشافہا عندہا لزم ان یکون النفس عالمۃ بکل علم قائم بہا ابدا و ہو خلاف البداہۃ الوجدانیۃ و لا یلزم التسلسل کما یاتی فی الدرس الاتی و ان اردت بہ ان علم النفس بصفاتہا لیس بواسطۃ اصلا بل ہی منکشفۃ بنفسہا کما نطقت الجمہور فغیر مسلم و لا ہو حق فی نفسہ کما ستقف علیہ انشاء اللہ تعالی نعم من الیقین بان وجود الشیٔ مطلقا کاف فی الانکشاف کما ہو رائی المشائیۃ فلا سبیل لہ الی القول بالحالۃ الادراکیۃ لان الصور لما کانت موجودۃ للقوۃ العاقلۃ و کفی وجودہا لہا فی الانکشاف فلا حاجۃ الی الحالۃ الادراکیۃ و ان اراد ابطال القول بالحالۃ الادراکیۃ فی علم النفس بذاتہا و علم المجردات بانفسہا فمسلم لا لما قال من ان وجود الشیٔ للشیٔ کاف فی الانکشاف فان ذلک علی اطلاقہ ممنوع بل لما سیاتی بعد من انہ لیس بین العاقل و المعقول فی علم الشیٔ بنفسہ تغایر فی المصداق اصلا علی ان فیہ ایضا کلاما یجی انشاء اللہ تعالی **قولہ** فیتسلسل الامثال بالفصل انت تعلم ان العلم الشیٔ یتوقف علی توجہ النفس نحو ذلک الشیٔ فیختار ان العلم بالحالۃ انما یکون بحالۃ اخری و لا یلزم التسلسل لانا اذا علمنا شیئا بحالۃ فلا یحصل لنا ان العلم بتلک الحالۃ التی ہی العلم بمجرد قیام علم ذلک الشیٔ بنا بل یتوقف العلم بعلم ذلک الشیٔ علی ان یتوجہ النفس توجہا مستانفا الی ذلک العلم فبذلک التوجہ المستانف تحصل حالۃ اخری متعلقۃ بالحالۃ الاولی و یکون تلک الحالۃ الاخری علما بالحالۃ الاولی ثم العلم بتلک الحالۃ الاخری یتوقف علی توجہ مستانف آخر فما دامت النفس تتوجہ توجہا مستانفا نحو حالۃ تتجدد الحالات و اذا انقطع توجہ النفس انقطع حدوثہا فتوہم لزوم التسلسل ہہنا توہم بعید **قولہ** لا بعلم حاصل قال فی الحاشیۃ احترز بہ عن المعلوم الموجود فی الذہن بنفسہ بوجود ظلی و ہو مجرد عن المادۃ و عوارضہا لانہ لیس بلا علم عالم انتہی انت تعلم ان الاحتراز عما ذکرہ حاصل بقولہ قائما بالذات لا بالمحل اذ المعلوم الموجود فی الذہن قائم بالمحل و ہو الذہن لا بالذات الا ان یقال انہ یرید الاحتراز عنہ علی مذہب من یری ان الحصول بالذہن لیس عبارۃ عن القیام بہ او انہ اراد ان میزان العاقلیۃ مجموع امرین الاول قیام الشیٔ بذاتہ و الثانی تجردہ بذاتہ و القید الاول احتراز عن الاعراض مطلقا و الثانی عن المادیات و ما یجرد بعمل عامل مع غزل النظر عن کونہ عرضا او جوہرا و قد تبین بہذا ان الاعراض لیست عالمۃ اذ لیس وجودہا لہا بل وجودہا لمحالہا و کذا المادیات لان وجودہا لمادتہا لا لہا کما فی الحاشیۃ اذ ذلک انما یصح فی المادیات بمعنی الامور الحالۃ فی المادۃ و لا یستقیم فی الجسم المرکب من الصورۃ و المادۃ بل لان المادیات متصلات فکل جزء منہا غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتہا عند انفسہا و اما المادۃ نفسہا فہی و ان کانت قائمۃ بذاتہا لکونہا جوہرا لکن فعلیتہا فعلیۃ القوۃ و جوہریتہا جوہریۃ الاستعداد و ہی مبہمۃ لذاتہا متصلۃ بالصور فہی فی حد ذاتہا جوہر ظلمانی فلا یشعر بذاتہا فضلا عن غیرہا **قولہ** و غواشیہا زاد ذلک لئلا یدخل المادۃ فی میزان العاقلیۃ فانہا و ان کانت مجردۃ عن المادۃ اذ لیس للمادۃ مادۃ لکنہا لیست بمجردۃ عن غواشی المادۃ فمن توہم ان المادۃ تتحقق فیہا میزان العاقلیۃ بالمعنی الذی ذکرہ الشارح لم یتامل فی عبارتہ **قولہ** کان عقلا

Marfat.com

ای منشار الانکشاف لا بالمعنی المصدری فانہ اعتباری ولا بمعنی الحاضر عند المدرک فانہ عبارۃ عن المعقول **قولہ** فادراکہ لذاتہ لا یزید علی وجودہ بل علی ماہیتہ فقط ان کانت غیر الوجود ہذا الکلام بظاہرہ صحیح فان العلم لما کان عبارۃ عن وجود الشئ بالفعل وکان وجود الشئ لنفسہ مدار علمہ بذاتہ فادراک الشئ لذاتہ الذی ہو عبارۃ عن وجودہ لنفسہ لا یزید علی وجودہ فان کان وجودہ عین الماہیۃ کما فی الواجب سبحانہ فادراکہ لذاتہ لا یزید علی الماہیۃ ایضا اذ ماہیتہ ہی الوجود لا غیر وان کان غیر الماہیۃ فادراکہ لذاتہ یزید علی ماہیتہ فقط لا علی وجودہ والنظر الدقیق یحکم بان ہذا الکلام لا معنی لہ فانہ ان اریہ بالادراک فی قولہ فادراکہ لذاتہ والوجود فی قولہ لا یزید علی وجودہ معناہما المصدریان فلا یخفی ان الوجود بالمعنی المصدری لا یصدق علی الادراک بالمعنی المصدری بدیہۃ ولا بالعکس بل الادراک بالمعنی المصدری مغایر للوجود المصدری سواء کان وجود الواجب او وجود الممکن ولا یصح الحکم بعدم زیادۃ الوجود المصدری علی الادراک المصدری علی ذاتہ تعالی فان المعنی المصدری لیس عین الواجب بدیہۃ وان اریہ بالادراک والوجود مصداقہما فلا شبہۃ فی ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئ بنفسہ ہو نفس ذاتہ بلا حیثیۃ اصلا کما سنکشف عنہ غطارہ فمصداق الادراک لا یزید علی نفس الذات سواء کان العالم ممکنا او واجبا کما ستقف علیہ انشاء اللہ تعالی وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس عن المادۃ اذا کان موجودا بنفسہ کان عقلا وعاقلا ومعقولا والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل معنی انتزاعی مصداقہ نفس ماہیۃ الموجود بلا انضمام معنی الیہا فاذن نفس ماہیۃ الموجود بنفسہا بلا زیادۃ امر علیہا مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا یزید مصداق الادراک علی ماہیتہ اصلا سواء کانت ممکنۃ او واجبۃ والجواب ان المراد بالادراک والوجود مصداقہما ومعنی زیادۃ الوجود علی الماہیۃ ان یکون صدقہ علیہا بحیثیۃ تعلیلیۃ ہی استناد الذات الی الجاعل ومعنی عدم زیادۃ انتفاء الحیثیۃ التعلیلیۃ فالذات المدرکۃ اذا کانت ممکنۃ کان مصداق الوجود ہی من حیث استنادہا الی الجاعل وکذلک کان مصداق الادراک ہی من تلک الحیثیۃ فیکون مصداق الادراک زائدا علی الماہیۃ غیر زائد علی مصداق الوجود وما تقرر عندہم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فی العلم الحضوری نفس ذات العالم نفس ذاتہ بلا حیثیۃ فالمراد بہ انتفاء الحیثیۃ التقییدیۃ فی المصداق لا انتفاء الحیثیۃ التعلیلیۃ ایضا واذا کانت واجبۃ کانت بنفسہا بلا زیادۃ حیثیۃ اصلا تقییدیۃ او تعلیلیۃ مصداقا للوجود والادراک معا فافہم **قولہ** متقدس عن الماہیۃ اذ الماہیۃ ہی الامر المعقول والواجب تعالی لما کان بنفسہ شخصا واحدا فہو متقدس عن الماہیۃ بہذا المعنی **قولہ** علی ماہیتہ التی ہی الوجود الماہیۃ ہہنا بمعنی ما بہ الشئ ہو ہو لا الامر المعقول **قولہ** وجملۃ الجائزات اعلم ان لاثبات علمہ تعالی بالاشیاء مسالک الاول ما اتفق فیہ الحکماء والمتکلمون وہو الاستدلال بما فی العالم من بدائع الصنائع علی حکمۃ مبدعہا الصانع والثانی ما تفرد بہ المتکلمون من التمسک بقدرتہ تعالی واختیارہ فی افعالہ وآثارہ علی سبق علمہ اذ لا معنی للقدرۃ والاختیار بدونہ والثالث للحکماء خاصۃ وہو ان ذاتہ سبحانہ مجردۃ قائمۃ بنفسہا فہی عاقلۃ بنفسہا لما حققہ الشارح وکلما کانت عاقلۃ بذاتہا کانت عاقلۃ بما سواہا لکونہا علۃ لہ واستلزام العلم بالعلۃ للعلم

Marfat.com

عالم

بالمعلول والشارح قد اختارمن بين تلك المسالك المنحض بالحكم فاثبت اولا انه سبحانه اعلم بذاته ثم بين انه عالم بما فى العالم
ايضا لارتباطه به تعالى بالمعلولية وكفاية وجود الشئ بالفعل بشئ موجود بالفعل بالمعلولية فى الانكشاف فهذا ما قال وجملة الجائزات
الخ وبعد اثبات علمه سبحانه بذاته وبغيره تدرج الى تفصيل كيفية علمه سبحانه بالاشياء فقال فعلمه الاجمالى الخ فالمقصود بقوله وجملة الجائزات
الخ اثبات انه تعالى عالم بالجائزات بلا توسط الصور لا اثبات ان علمه تعالى بالجائزات منطو فى علمه بذاته بل ذلك مما تصدى لبيانه
فيما بعد كما سياتى والفار فى قوله فعلمه الاجمالى ليس تفريعا على هذا الكلام بل هو تعقب على مجموع الكلام السابق فما قال خاتم الحكماء
قدس سره فى حواشى شرحه معترضا على الشارح من انه بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد لا يدرى
انه ماذا اراد بكون ذوات الجائزات بمهياتها ووجوداتها رابطة ان اراد انها بنفس ذواتها ووجوداتها مرتبطة ارتباط المعلول
بالعلة فمسلم لكن لا يلزم منه انطوارها فى ذاته حتى يصير علم الذات علمها وانما يلزم ذلك لو كفى نفس المعلولية فى ان يكون العلم
بالعلة نفس العلم بالمعلول ولم يصح هذا بالبرهان والذى صححه هو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وان هذا من ذلك
وان اراد معنى آخر فلينصوا ولا حتى ننظر فيه فان قلت لعله اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات البارى فهى مرتبطة به تعالى
فهى منطوية فى ذاته بهذا الوجه قلت هذا هو الذى اختاره بعض الاجلة وهو غير واف ههنا وقد تكلمنا عليه فى بعض حواشينا انتهى
كلامه الشريف لا يتوجه على كلام الشارح وانما كان يتوجه ان لو كان مقصوده بقوله وجملة الجائزات الخ انطوار علمه تعالى بالجائزات
فى علمه بذاته وليس كذلك كما عرفت وليس مراده بالارتباط ههنا الا المعلولية لا اتحاد وجود الجائزات معه تعالى نعم قد استعمل الشارح
هذه المقدمة اعنى اتحاد وجود الجائزات معه تعالى فى اثبات انطوار علمه الاجمالى بها فى علمه بذاته كما سيلوح **قوله** فعلمه الاجمالى بتلك
الاشيار لما اثبت انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته وانه يجب سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها
تحرزا عن الجهل المستحيل فيه سبحانه عقبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء علمين الاول علمه بها قبل ايجادها
وهو العلم الفعلى السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته مسبوقا بالعلم معلولا له
ويسمى هذا النحو من العلم اجماليا اذ مبدار الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثانى علمه بها بعد ايجادها وهو بحضور جميع الاشياء
عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلى اذ منشار الانكشاف فيه ذوات الاشياء الحاضرة عنده تعالى مسبوق بالعلم الاول
والعلم الاول مبدار له فالاشياء معلومة له تعالى من جهتين كما بينه واعلم ان هذا مذهب المتاخرين وفيه كلام من وجوه الاول انه لا حضور
للممكنات ولا لصورها بوجه فى مرتبة العلم الفعلى عنده تعالى بل الموجود فيها ذات احدية حقة بسيطة مباينة للممكنات مباينة ذاتية فلا
وجه لانكشاف الممكنات عندها فى تلك المرتبة الثانى ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى فى تلك المرتبة كانت متميزة اذ العلم
يصادق التميز والتالى باطل اذ لا تميز للمعدوم المحض فالمقدم مثله الثالث ان كون ذات واحدة بسيطة مشار التميز امور متباينة

Marfat.com

متغايرة غير متناهية مع تساوى نسبتها الى الكل غير معقول الرابع ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى فى تلك المرتبة صدق الموجبة القائلة الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع مع استدعاء الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبديهة بالاجماع ولقد تصدى المتاخرون للاجابة فزاغوا عن سبيل الاصابة وما تفصوا عن واحد منها وان اكثروا من الاضطراب والتهويش وما نجوا عن تلك الورطات والمزالق وان يتكوا فى المغرق بكل حشيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاته تعالى لما كانت كاملة من جميع الجهات كانت مصداقا لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالمية وكافية فى انكشاف الاشياء فلا استبعاد فى كون المباين منشاء لانكشاف المباين ولا فى كون الذات الحقة منشاء لانكشاف متضادين ولا فى كون الذات مبدء لامتياز كل من الممكنات وتساوى نسبة الذات الحقة اليها لا يضر اذ التساوى اوجب كونها مبدء لانكشاف كل منها والانكشاف ملزوم الامتياز وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص اعتقاد ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاد ولا كلام فى وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بد وانها وبصورها وانتفاء علاقة مابينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت عندها وكيف استاثر بعضها عن بعض مع ان الموجود فى مرتبة العلم ليس الا ذاتا احدية بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وما توهم بعض الشارحين من ان بديهة الحكم بامتناع كون المباين منشاء لانكشاف المباين وامتناع كون شئ واحد بسيط منشاء لتميز امور متباينة غير متناهية بداهة الوهم او قد تنادى الحدس الصائب الى ان الواجب مع بساطته ووحدته ومباينة للممكنات منشاء لانكشافها ونظير الانكشاف هو الوجود فان مابه الوجود مباين وواحد ومنشاء لوجودات الممكنات المتعددة والوهم لا ينكر ذلك لتألفه بنظيره اذ يرى ان نقاشا واحدا ينقش صورا متعددة انتهى لا يحق ان يصغى اليه فان كون المباين منشاء لانكشاف المباين ليس بمستبعد على اطلاقه ولا مما يدعى البداهة فى امتناعه انما يدعى البداهة فى امتناع ان كون المباين منكشفا عند مباين آخر من دون حصوله بنفسه او بصورته ومثاله من دون مناسبة مابينه وبين المباين الآخر الذى فرض انه منشاء لانكشاف ذلك المباين وليس هذا بداهة الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم اما بحصول صورة الشئ عند العالم او بحضور نفس الشئ عنده بالعينية او بالناعتية او بالمعلولية وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير متحقق ههنا وقياس منشاء انكشاف الشئ على منشاء موجودية قياس بلا جامع الا ترى ان منشاء انكشاف الشئ قد يكون نفس ذاته كما فى علم الشئ بذاته ومنشاء موجودية الشئ يستحيل ان يكون نفس ذاته لاستحالة علية الشئ لنفسه فما به وجود الشئ يجب ان يكون مباينا له بخلاف ما به انكشافه ثم انهم ذهبوا الى امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد وما ذكروا فى بيانه جار فى تميز الواحد بما هو واحد للكثير كما لا يخفى على من راجع الى دلائلهم فلو ان تلك البداهة بداهة الوهم لساعدتهم دلائلهم على انه لا حاجة للمتعرض الى التشبث بالبداهة فلان يسند امتناع كون شئ واحد منشاء لتميز امور لا تتناهية الى الدلائل الدالة

Marfat.com

علی امتناع صدور الکثیر عن الواحد فظهر فساد قیاسه کون الامر الواحد ههنا منشار لتمیز امور لامتناهیة علی کون امر واحد بما به موجودیة الممکنات
فان الامر الواحد بما هو الواحد یستحیل کونه منشار لوجود امور غیر متناهیة عندهم ایضا وانما یجوز کونه کذلک اذا اخذ بجهات متعددة لما تقرر
عندهم من امتناع صدور الکثیر عن الواحد ویمکن ههنا القول بکون امر واحد منشار لتمیز امور لامتناهیة بجهات متعددة اذ المفروض ان
منشار انکشاف الاشیاء نفس الذات الواحدة البسیطة بلا زیادة حیثیة ما علیها ولو فرض ان منشار انکشاف الاشیاء ذاته تعالی مع جهات
وحیثیات متعددة فتلک الجهات المتعددة اما موجودة فی الواقع علی صفة التعدد اولا وعلی الثانی فلیس منشار انکشاف الاشیاء بالحقیقة
الا الذات الاحدیة البسیطة بما هی کذلک اذ لا تحقق للجهات وتعددها فی الواقع وعلی الاول فتلک الجهات المتعددة المتحققة فی الواقع
ممکنات فهی متاخرة عن العلم الفعلی الذی هو عین الذات الواجبة الحقة فلا یکون لتلک الجهات مدخل فی انکشاف الاشیاء وتمیزها
فی العلم الفعلی وایضا فتلک الجهات الموجودة المتعددة اما امور منضمة الی الذات الحقة فیرجع هذا المذهب الی مذهب الشیخین ویبطل
ببطلانه او منفصلة عنها فیرجع الی مذهب **افلاطون** فیبطله ما ابطله وایضا فتلک الجهات الموجودة المتعددة لامحالة ممکنة فتکون
مسبوقة بعلمه تعالی والکلام فی العلم السابق علیها الکلام ومع ذلک کله یکون القول بتلک الجهات اعترافا بامتناع کون الذات الواحدة
البسیطة منشار لتمیز امور لامتناهیة ولا یکون له ابهة بداهة الوهم کما وهم ومن ههنا سقط ما تکلف البعض الآخر من الشارحین فی دفع
هذا الاعضال من ان ذات الباری وان کانت مباینة بالذات لذوات الممکنات لکن لها خصوصیة خاصة مع کل واحد منها وتلک
الخصوصیة تکون کاشفة له کشفا تفصیلیا ولا بعد فی کون الکاشف مباینا للمکشوف اذا کان للاول خصوصیة مع الثانی ثم
بالنظر الی تمایز الخصوصیات یتمایز العلوم وتلک الخصوصیات امور انتزاعیة ولیس مدار الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة
بل علی منشارها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون الذات الواحدة البسیطة منشار لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام
کالکرة فانها منشار لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمرکز والمحاور کذلک یکون ذات الواجب سبحانه منشار لانتزاع خصوصیات
مختلفة متمایزة الاحکام والآثار وهی العلوم المتمایزة هذا کلامه وجه السقوط انه لا یخلو الامر اما ان یکون تلک الخصوصیات
المتعددة المتمایزة التی جعلها مناطا لانکشاف الممکنات ومدار التمایز علومها تتحقق فی مرتبة مصداق العلم الفعلی علی صفة التعدد
اولا وعلی الثانی یکون تلک الخصوصیات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم وانکشاف الممکنات وتمایزها ملغاة ویکون منشار الانکشاف
والتمایز بالحقیقة نفس الذات الاحدیة البسیطة وعلی الاول یلزم المحالات التی ذکرناها وایضا الخصوصیة الخاصة بین الواجب سبحانه
وبین کل واحد من الممکنات نسبة بینها فتکون متاخرة عن وجود الممکنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفیها فلا مساغ للقول بکون
تلک الخصوصیات مناطا للانکشاف والامتیاز فی العلم الفعلی السابق علی وجود الممکنات ثم قیاسه انتزاع الخصوصیات من الذات
الاحدیة البسیطة علی انتزاع المناطق والمحاور والمرکز والاقطاب والدوائر من الکرة قیاس مع الفارق اذ الکرة لیست بسیطا

بحتابل هی منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل وجوه على ان انتزاع المنطقية و
المركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وهی الخصوصيات من احد المضافين اعنی الذات الواحدة الحقة من
دون مضاف آخر اعنی به الممكنات غير معقول وقد اورد هذا القائل لكون الذات الواحدة البسيطة الحقة منشارا لاكشاف امور كثيرة نظيرا
وهو ان الشمس اذا فرضنا كونها مبصرة للاجسام فانما تبصرها بنفس ذاتها وانت تعلم ان التنظير انما يصح لو فرض ان الشمس مبصرة للاجسام
من دون محاذاتها ومن دون وجود الاجسام ولا ريب في ان هذا ليس بمعقول فافهم هذا هو الكلام على الاشكال الاول والثالث
واما الاشكال الثانی والاشكال الرابع فانما يتصور الجواب عنهما اذا قيل بان للممكنات نحو وجود فی مرتبة العلم الفعلی وسيأتی عليه الكلام
انشاء الله العزيز عن قريب وقد اجاب بعض الشارحين تارة بان صاحب **الافق المبين** حقق ان فرعية ثبوت الشیء للشیء على
ثبوت المثبت له واستلزامه اياه انما هی بالنظر الى طبيعة الربط الايجابی ولا يمنع ذلك منع خصوص احد الحاشيتين عن الفرعية
والاستلزام وتارة بان التحقيق ان البداهة فی نحو القاعدة بداهة الوهم وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان
يكون له جدوى اما الاول فلانه لما كانت طبيعة الربط الايجابی مستدعية لوجود الموضوع كانت مستدعية له حيث كانت وتجويز ان يمنع
خصوص احد الحاشيتين عما يستدعيه طبيعة الربط الايجابی من اوهام صاحب الافق المبين ولو جاز ذلك لارتفع الوثوق باستدعاء
صدق الموجبة اية موجبة كانت وجود الموضوع اذ يجوز ان يمنع خصوص حاشيتها عنه وامكان ذلك مقتضى طباع الربط الايجابی وهذا صريح
البطلان فان قيل من الموجبات ما يابى محموله عن الصدق الا على موضوع موجود فاستدعاء صدق مثله وجود الموضوع موثوق به
قلت فح لا يكون استدعاء وجود الموضوع بطباع الربط الايجابی بل يكون ناشيا من خصوص المحمول والكلام على تقدير كونه مقتضى طباع
الربط الايجابی واما الثانی فلان نسبة هذه البديهة العقلية الغير المكذوبة التی اجمع عليها بلا خلاف جماهير الاسلاف والاخلاف وان
نقل الخلاف فيها عن بعض لا يعبا بهم الى الوهم وبهم صرح البطلان كيف ومدلول القضية الموجبة ثبوت الشیء للشیء وما لا ذات له كيف ثبت له
صفة وحال فان المعدوم لا شیء محض لا شیء حتى يثبت له شیء ومائين من ان مدلول القضية اتحاد الموضوع والمحمول لا ثبوت شیء لشیء لا يضرنا
فان المعدوم المصرف لا يصلح الاتحاد مع شیء اصلا ولو تنزلنا عن ذلك فمن البين استدعاء طباع الربط الايجابی وجود الموضوع يقول بان
استدعاء وجود الموضوع انما يكون ناشيا عن خصوص المحمول والمحمول ههنا المعلومية والامتياز ولا ريب فی استدعائهما وجود الموضوع على
ان ما ذكره من الجوابين لا يستقيم من قبل القوم فانهم ليسوا براضين عما ذكره فالاشكال عليهم باق هذا والكلام وان ادى الى الطول لكنه
لا يخلو عن طائل **قوله** وعلمه التفصيلی اى بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** فانها بوجودها الاجمالی متحدة معه تعالى فينطوی علمها فی علمه بذاته
اعلم ان لهذا الكلام ثلثة محامل الاول وهو الحق لكنه الطف ودق وباخلاص الايمان احق ما ذهب اليه الصوفية الكرام بوأهم الله فی
دار السلام من انه ليس فی الوجود الا ذات واحدة حقة واجبة لذاتها موجودة بذاتها منطوية فی تعيناتها والممكنات عبارة عن تطوراتها

Marfat.com

وتلك الذات الحقة بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعين ظاهرة مع وحدتها في الكثرة وتعيناتها ممكنة وهي واجبة ومتكثرة وهي واحدة فالممكنات وهي التعينات النابعة عن نفس الذات الحقة منطوية في الذات الحقة انطواء الاشراعيات في منشار انتزاعها فالممكنات باسرها صفاته واسمائه النابعة عن نفس ذاته الحقة فلما تجلى الحق بذاته لذاته شاهد في ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوى علمه بها في علمه بذاته وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو نفس علمه بذاته فلا يلزم انكشاف المباين بالمباين ولا تميز المعدوم بالصرف ولا صدق الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات بقي الكلام في الاصل المبني عليه ونحن بمن الله سبحانه قد بنينا برهانه وشيدنا اركانه ودحضنا شبهات الموسوسين ودحضنا وساوس المتهوسين في كتابنا المختصر المعقود في وحدة الوجود الموسوم بالروض المجود وكلام الشارح على هذا المحل اشد انطباقا وانسب ادق به سباقا وسياقا ويدل عليه كلامه في الحاشية المعلقة على قوله تحقيقه ان ذوات الجائزات الخ كما سياتي نقله وينطبق عليه وعليه كلام المعلم الثاني في الفصوص على ما ستعرف انشاء الله تعالى الثاني ما ارتكبه المحقق الدواني من ان للممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا به انكشافها عنده تعالى ووجودها التفصيلي بعد الايجاد كانه تحليل وتفصيل لذلك الوجود الاجمالي وهذا ان لم يحمل على مذهب الصوفية الصافية ليس له معنى فان الممكنات لما كانت ذوات موجودة متباينة مباينة لذات الواجب سبحانه عندهم استحال ان يكون لها وجود اجمالي وتفصيلي والا لكان لكل ممكن ذاتان فان مصداق الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها واليه ذلك الوجود الاجمالي اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد انما يكون لموجود واحد فيلزم ان يكون الممكنات باسرها مع تباين حقائقها وتضاد ماهياتها وتخالف ذواتها ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل او متعدد بحسب تعدد ذوات الممكنات فهي كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا تكون ممكنة بل واجبة واليه ذلك الوجود الاجمالي اما كاف في تحقق الممكنات باجمعها او لا على الثاني فالممكنات معدومة في مرتبة العلم الفعلي فالاشكال بتميز المعدوم الصرف وصدق الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع انهم انما ارتكبوا هذا القول لدفعه وعلى الاول فالعالم موجود قبل ايجاده واليه انكان هذا الوجود الاجمالي واحدا فمع انه لا يقبل اتحاد الجواهر والاعراض والقوار وغير القوار والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات والمجردات وجود الا يكفي هذا الموجود الواحد في انكشاف الممكنات اللامتناهية بما هي متغايرة متخالفة فيلزم الجهل تعالى الله عما يصفون وانكان متعددا فلا اجمال في هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الايجاد تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالي للممكنات اما عين ذات الواجب فتسمية وجود الممكنات لا يغني شيئا اذ الممكنات غير موجودة معه فالاشكال باق على حاله واما غيرها فاما منفصل عن الواجب فالكان واحدا رجع الى مذهب المحقق الطوسي وانكان متعددا رجع الى مذهب الفلاطون واما منضم اليه فان تعدد رجع الى مذهب الشيخين والا رجع الى مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وانتزع عنه فانكان منشار انتزاعه نفس ذاته تعالى آل الى الشق الاول وانكان زائدا عليها عاد الى احد الشقوق المذكورة واليه فهذا الوجود للممكنات اما واجب فيلزم وجوبها او ممكن فيكون مسبوقا بالعلم

فلا یکون فی مرتبۃ العلم الفعلی وبالجملۃ فسادہذا القول اظہر من ان یخفی الثالث ماتجشمہ بعض المتاخرین من ان للممکن جہتین الاولی جہۃ العدم ولا تتعلق بہ العلم بہذہ الجہۃ والثانیۃ جہۃ الوجود وہی راجعۃ الیہ سبحانہ لان وجود الممکن بعینہ وجود الواجب لان مابہ موجودیۃ الممکنات ہو الواجب وہذا ایضا لامعنی لہ لانہ ان اراد بکون مابہ موجودیۃ الممکنات ہو الواجب سبحانہ انہ سبحانہ علۃ للممکنات فذلک مسلم الا ان ذلک لا یستلزم موجودیۃ الممکنات فی مرتبۃ العلم الفعلی بل ینافیہا ضرورۃ ان المعلول لا یمکن ان یکون موجودا فی مرتبۃ ذات العلۃ وان اراد بہ ان الممکنات موجودۃ بنفس وجود الواجب فذلک باطل لاستلزامہ وجوب الممکنات وایضا ہذا الکلام علی تقدیر صحتہ غیر مجد اذ ذوات الممکنات مغایرۃ لذات الواجب عندہم وعند ہذا القائل قطعا والمکان وجودہا متحدا معہ سبحانہ فلا یلزم من اتحاد وجودہا معہ تعالی الطوار العلم بذوات الممکنات فی علمہ تعالی بذاتہ وانما یلزم منہ الطوار العلم بوجودہا فی علمہ تعالی بذاتہ فان وجودہا منفصل عن ذواتہا علی ہذا التقدیر علی ان فی ہذا القول اختلاطا بوجوہ شتی طوینا ہا خوف الاطالۃ فاما ما اورد علیہ بعض الشراح من ان القول بالاتحاد بین وجود الممکنات وذات الواجب یستلزم القول بصحۃ الحمل بین ممکن وممکن وبین الممکن والواجب لتحقق مناط الحمل وہو الاتحاد فی الوجود وہو معلوم الانتفاء ففی غایۃ السقوط اذ لا نسلم ان مناط الحمل ہو الاتحاد فی الوجود مطلقا والا لزم الحمل بین الاوصاف الانتزاعیۃ الموجودۃ بوجود واحد ہو وجود منشار انتزاعہا کالکروبۃ والفوقیۃ الموجودتین بوجود منشار ہما کالفلک مثلا مع ان الحمل بینہما معلوم الانتفاء فافہم واذ قد عرفت فساد المحملین الآخرین علمت ان المحمل الصحیح ہو الاول ولعلک بعد احاطتک بما تلونا علیک القینا الیک فی ہذا المبحث الجلیل النسبۃ وادعائک ببطلان المذاہب المشہورۃ فیہ ایمانک بانہ سبحانہ عالم بالاشیاء لا یغرب عنہ مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء وانہ قادر فعال لما یرید وانہ صانع حکیم فی صنعہ ومجید الیقنت واٰمنت بان الحق فی ہذا المرام ماعلیہ صوفیۃ الکرام وقد طوینا تفصیلہ علی عزہ لضیق الوقت وغرابۃ المقام واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** وبوجودہ التفصیلی فی الحاشیۃ لعل ہذا ہو مراد افلاطون بالمثل الافلاطونیۃ فی مبحث العلم انتہی وقد عرفت ان ہذا لیس مراد افلاطون فتذکر **قولہ** تحقیقہ ان ذوات الجائزات لعلک تقول ان اراد بکون ذوات الجائزات بطبائعہا ووجودہا اظلالا واٰثار الذاتہ ووجودہ تعالی انہا معلولات فائفۃ منہ فمسلم لکن لا یلزم منہ انطوار علمہ سبحانہ بہا فی علمہ بذاتہ وان اراد بہ معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیہ قلت اراد بان ذوات الجائزات تعینات وتطورات للذات الحقۃ الواجبۃ البسیطۃ المطلقۃ فہی منطویۃ فی تلک الذات الحقۃ فالعلم بہا منطوی فی العلم بالذات یدل علی ذلک قولہ فی الحاشیۃ قال الاستاذ فی بعض حواشیہ ویعینک علیہ حال الاوصاف الانتزاعیۃ بالقیاس الی موصوفاتہا التی ہی منشار لانتزاعہا فان من یدرک منشار الانتزاع یدرک ذلک الشیء بان تنتزع منہ فالممکنات کلہا بمنزلۃ الاوصاف الانتزاعیۃ والاعتبارات العقلیۃ لہ سبحانہ تعالی ہو غرشانہ منشار لانتزاعہا بل الصوفیۃ قائلون بہ حیث قالوا لیس فی الوجود الا الواجب تعالی وانما الممکنات امور اعتباریۃ فان العالم عندہم اعراض مجتمعۃ اعتباریۃ منتزعۃ عن حقیقۃ موجودۃ واحدۃ بحسب الحقیقۃ فعلمہ تعالی بذواتہا منطوی فی علمہ تعالی بذاتہ بحیث لا یغرب عنہ شیء وتفصیلہ لا یلیق بہذا المقام

Marfat.com

انتہی وہذا الکلام صریح فیما ذکرناہ نعم لاستقیم ہذا الکلام علی مذہب من نقل کلامہ فانہ یری ان الممکنات ذوات مبانیۃ عن ذوات الواجب سبحانہ فلا یکون نسبتہا الیہ سبحانہ نسبۃ الاوصاف الانتزاعیۃ الی مناشیہا وقد نبہ الشارح علی ذلک بقولہ بمنزلۃ الاوصاف الانتزاعیۃ ففیہ دلالۃ علی ان ہذا الکلام علی تقدیر مبانیۃ الممکنات عن الذات الحقۃ کلام تشبیہی ولذا تی بکلمۃ الترقی فی قولہ بل الصوفیۃ قائلون بہ فترقی من التشبیہ الی التحقیق ومن المجاز الی الحقیقۃ واللہ الموفق **قولہ** فہو کالحالۃ الاجمالیۃ الخ قال فی الحاشیۃ اعلم ان ہذا التنظیر واشباہہ کالشجر والنواۃ من حیث ان ما فی الشجر من الغصون والاوراق والثمرات وغیرہا مندمجۃ فی النواۃ من غیر تحلیل وترکیب والنواۃ مبدأ لکل واحد منہا وکذا البحر والامواج لایکون مقیاسا تاما لشانہ تعالی بالنسبۃ الی الممکنات فانہ سبحانہ متعال عن القیاس والمقیاس لایشبہ شیئا اذ لاشبہ لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ لکن مدارکنا القاصرۃ لاتتخیل ہذا النحو من الاجمال الذی ہو مقدس من الترکیب والتحلیل ومتعال من عدم الامتیاز فی نحو العلم لہ وفی ادراک ہذا النحو من الاجمال فاحتجنا الی تقریر الاجمال الذی یکون فوق الاجمال والتفصیل الموجود فی المحدود والمحدود وفی العلم بالشی مع عدم الامتیاز عما عداہ فاوردت ہذہ النظائر المفیدۃ لتصویرہ وتخییلہ فی الجملۃ لئلا یستبعد عقولنا من تجویزہ ولا تستنکر عن تحقیق ما ہو متعال عنہ ولا تجعلہا مقیاسا تاما لشانہ تعالی عنہ انتہی فمن قدح فیما اوردہ الشارح من النظیر بانہ ہل یستوی الظلمۃ والنور والظل والحرور فہو معزل عن مرامہ حتی کانہ لم یفہم معنی کلامہ **قولہ** فہو الکل فی حد ذاتہ ہذا من کلام الفارابی فی الفصوص حیث قال علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ انتہی وہذا کلام ملغز لایستقیم معناہ الا علی ما ذہب الیہ صوفیۃ الکرام کما اشار الیہ الشارح قدس سرہ ومحصلہ ان قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ کان یوہم بظاہرہ ان علمہ تعالی بالممکنات لیس فی مرتبۃ ذاتہ الحقیقۃ ہو بعد ذاتہ وذلک یستلزم تعریہ سبحانہ عن کمال العلم فی مرتبۃ ذاتہ فازال الوہم بقولہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ یعنی ان المراد بکون علمہ بالکل بعد ذاتہ ان کثرۃ علمہ التفصیلی بعد ذاتہ واما العلم بالکل قبل الکثرۃ فہو منطو فی علمہ بذاتہ لانہ الکل فی حد ذاتہ اذ الکل لیس الا الحقیقۃ الحقۃ المنبسطۃ المتطورۃ فی التعینات فاشار الشارح الی معنی قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ اولا واشار الی معنی قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ بعید ہذا بقولہ وعلم الفعال یستفاد من وجودہ فعلمہ بذاتہ بالکل بعد ذاتہ وبعد علمہ بذاتہ واول البعض قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ الی انہ مبدء لانکشاف الکل بناء علی انہ مباین للکل وہو بعید ویخدش التوجیہین ان الفارابی لایذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات نفس ذاتہ بل یری انہ بارتسام الصور فلا یستقیم التوجیہان علی مذہبہ یرد علی الاول انہ مبنی علی اتحاد الواجب والممکن وہو غیر منقول عن الفارابی ولا یستحسن حمل کلامہ علی مالم یعلم انہ مذہبہ والحق فی توجیہ کلامہ انہ لما ذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات بارتسام صورہا فیہ ورد علیہ انہ یلزم علی رایہ الکثرۃ فی ذاتہ تعالی فاجاب عنہ بان علمہ بالکل بعد ذاتہ لکونہ صفۃ منضمۃ والصفۃ المنضمۃ لامحالۃ بعد الموصوف فلا یلزم الکثرۃ فی ذاتہ ولما استشعر ان یقال ان علمہ تعالی لو کان صفۃ منضمۃ لزم ان یکون علمہ بذاتہ ایضا بعد ذاتہ قال وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ یعنی ان علمہ بذاتہ لیس صفۃ منضمۃ بل انما الصفۃ المنضمۃ کثرۃ علمہ ای

Marfat.com

علمه بالممکنات وهی لعدذاته فلا یلزم التکثر فی ذاته ولما کان لمتوهم ان یتوهم ان العلم الذی هو کمال لو لم یکن فی مرتبة ذاته کانت ذاته غیر تامة ولا کاملة بل یکون منتظرة فی تمامها وکمالها الی انضمام صفة العلم الیها وهو خلف باطل دفعه بقوله فهو الکل فی حد ذاته یعنی انه تعالی کامل تام فی ذاته لا ینتظر فی تمامه وکمال ذاته الی شئ آخر فلیس انضمام العلم الی الذات الحقة لتمامها کانضمام الفصل الی الجنس فان کثرة العلم لعدذاته غیر متممة لها فهو التام الکامل فی حد ذاته فالمراد بالکل ههنا التام الکامل لا یقابل البعض حتی یتوهم التراکیب فی حدذاته سبحانه ولا مجموع الممکنات حتی یتوهم اتحاده مع الممکنات فاما ما ارتکبه البعض فی توجیه کلامه من ان معنی قوله فهو الکل فی حدذاته ان نسبته الی الکل نسبة واحدة فلا یخفی سماجته **قوله** وعلم الفعالی یستفاد من وجودها قال فی الحاشیة لیس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددی الذی من شان الهیولی والشی الهیه لا فی بل مجرد کونه مستفادا من الغیر ای المعلوم وهذا النحو من العلم لیس من صفات الکمالیة غایة ما یقال انه اصطلاح جدید ولا مشاحة فیه انتهی ولا یخفی ان العلم الاجمالی لما کان عین الواجب سبحانه ومبدا الممکنات سمی فعلیا والعلم التفصیلی لما کان اثرا للعلم الاول ومعلولا له سمی انفعالیا لان المعلولیة هی الانفعال ای التاثر **قوله** فکل واحد من النحوین الخ قد ظهر انه لا شئ من نحوی علم الواجب سبحانه بحصول الصورة فثبت انه تعالی لا یتصور سوا کان علمه الاجمالی بالممکنات حضوریا کما قال الشارح اولا کما قال غیره یبقی الکلام فی ان الحق هل هو ما ذکره الشارح من کون علمه الاجمالی حضوریا او ما ذهب الیه البعض من انه لیس بحضوری کما انه لیس بحصولی فالحق ان هذا النزاع لفظی لا طائل تحته لانه ان اراد بالحضوری ما لا یکون بحصول صورة المعلوم فی العالم فلا ریب فی انه حضوری وان اراد به ما یکون عین المعلوم بلا تغایر فی المصداق فهذا العلم من حیث انه کاشف لذاته تعالی حضوری بلا ریبة ولما من حیث انه کاشف للممکنات فان قیل باتحاد الواجب والممکنات فی تلک المرتبة کما هو مذهب الصوفیة وهو الذی ینطبق علیه کلام الشارح انطباقا ظاهرا کما بیناه فهذا العلم حضوری بلا شبهة ایضا وان قیل بمباینة الواجب الممکنات کما هو مذهب المتاخرین فهذا العلم علی هذا التقدیر لیس بحضوری کما انه لیس بحصولی والتقسیم الی الحضوری والحصولی انما هو للعلم الذی یکون عین المعلوم فانه ان کان عینه ذاتا واعتبارا فهو حضوری وان کان عینه ذاتا لا غیر واعتبارا فهو حصولی کما سیاتی انشاء الله تعالی وهذا نزاع لیس تحته کثیر طائل **قوله** وما هو صفة کاملة الخ لان الثانی مستفاد من الغیر فلو کان صفة کاملة له تعالی لزم استکماله سبحانه بالغیر **قوله** لا ینتج ان قرر معروفا فهو من باب الافعال من انتجت الناقة اذا استبان حملها وآن نتاجها فهو لازم البتة وان قرر مجهولا فهو من الثلاثی المجرد یقال نتجت الناقة مجهولا ویقال نتجها اهلها وعلی التقدیرین فمعناه لم یلد فقول الشارح اولم یولد الخ لا یساعده اللغة هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فالانتاج یستعمل معروفا ومجهولا فان قرر مجهولا فهو اما بالمعنی اللغوی فمعناه لم یلد او بالمعنی الاصطلاحی فمعناه لا برهان علیه وان قرر معروفا فهو بالمعنی اللغوی قطعا ومعناه لم یلد **قوله** ای لا برهان علیه البرهان قیاس مؤلف یقینی ای مؤلف من مقدمات یقینیة فیجب ان یکون نتیجته یقینیة

لازم ان

او ما یلزم ان یقینی لامحالۃ یقینی فلابد فی البرہان من ان یکون حدہ الاوسط معطیا للتصدیق بثبوت الاکبر للاصغر فاما ان یکون مع ذلک علۃ
لثبوت الاکبر للاصغر فی نفس الامر ایضا اولا والاول یسمی برہان اللم والثانی برہان الان وانما سمی الاول برہان لم والثانی برہان
ان لان اللمیۃ ہی العلیۃ والانیۃ ہی الثبوت والاول یفید علۃ الحکم ای ثبوت الاکبر للاصغر فی العلم وفی نفس الامر والثانی العلم بثبوت
الحکم فی نفس الامر لا علۃ ثم ان برہان الان قد یکون الحد الاوسط فیہ فی الوجود معلولا لوجود الاکبر فی الاصغر ویسمی دلیلا کقولک
ہذا المحموم تنوب حماہ غبا وکل من کان حماہ تنوب غبا فحماہ من عفونۃ الصفراء وقد یکون فی الوجود امرا مضایفا لہ وقد یکون مشارکا فی معلولیۃ
ثالث وقد یکون عارضا معہ بالطبع واما برہان اللم وہو البرہان المطلق فالاوسط فیہ علۃ لوجود الاکبر للاصغر فی الوجود کما انہ علۃ لہ فی التصدیق
فاما ان یکون الاوسط علۃ لوجود الاکبر علی الاطلاق مع کونہ علۃ لوجودہ للاصغر کقولک حمی زید من عفونۃ الصفراء وکل حمی من عفونۃ الصفراء
فانہا تنوب غبا فحمی زید تنوب غبا فحمی الغب معلولۃ لعفونۃ الصفراء علی الاطلاق کما انہا معلولۃ لہا فی وجودہا لزید واما ان یکون علۃ
لوجود الاکبر للاصغر ولا یکون علۃ لہ علی الاطلاق بل یجوز ان یکون معلولا لہ بحسب الوجود کما ان الحرکۃ الی فوق معلولۃ لطبیعۃ النار وعلۃ
لحصولہا فی الحیز الطبعی فالاوسط وان کان معلولا للاکبر بحسب وجودہ فی نفسہ وبحسب ذاتہ فلا یمتنع ان یکون علۃ لوجود الاکبر للاصغر فان ہذا
اعتبار غیر اعتبار الذات اذا عرفت ہذا فاعلم ان الشارح زعم انہ لا برہان علیہ سبحانہ اذ لا علۃ لہ بل ہو البرہان علی کل شیء لانہ علۃ للکل یعنی
بالبرہان برہان اللم فانہ المتبادر عند الاطلاق کما یلوح من کلام الشیخ فی فواتح کتاب البرہان من الشفاء وذلک لانہ الفرد الکامل من البرہان والفرد
الکامل ہو المتبادر وانما السبیل الیہ دلائل ای براہین انیۃ فان الدلیل ہو البرہان الانی الذی یکون حدہ الاوسط معلولا فی الوجود لوجود
الاکبر للاصغر کاشفۃ موضحۃ ای معطیۃ للعلم والانکشاف لا مفیدۃ ای غیر معطیۃ للمیۃ ولذا سمیت البراہین المذکورۃ فی الذکر الحکیم بالآیات
وقال عز من قائل سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ فهدی سبحانہ الی
ان آثار صنعہ فی الآفاق والانفس آیات علی وجودہ واعلام علی قدرتہ ووجودہ کاشفۃ دالۃ علی انہ تعالی لہ الامر والخلق وہذا قولہ حتی تبین لہم
انہ الحق ولما کان سبحانہ موجد الکل شیء کان برہانا علی کل شیء فہذا قولا ولم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید کما قال سبحانہ قل ای شیء
اکبر شہادۃ قل اللہ ویمکن ان یقال ان معنی کلامہ انہ لا برہان علیہ اصلا بل وجودہ بین بنفسہ وانما السبیل الیہ تنبیہات کاشفۃ لا
براہین مفیدۃ للعلم قال فی الحاشیۃ ہذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برہان الشفاء ان الیقین الدائم الکلی بالسبب انما یحصل من جہۃ السبب
وما لا سبب لہ اما بین بنفسہ اولا بین البتۃ بیانا یفیدنا بوجہ قیاسی ای بالنظر والاستدلال فلا یرد بالجزئیات المحسوسۃ المعلومۃ بالمشاہدۃ
من غیر نظر الی اسبابہا اذ لا یحصل بہا الیقین الدائم الکلی مع ان الکلام فی العلم الاستدلالی واما الاستدلال بوجود المعلول علی ان لہ علۃ
فہو استدلال بالعلۃ علی المعلول کقولنا الجسم مؤلف وکل مؤلف لہ مؤلف فان الاوسط فیہ علۃ فی نفس الامر لکون الجسم ذا مؤلف لان
المؤلف بالفتح ہو المحتاج ومناط الافتقار ہو التالیف انتہی لا یذہب علیک ان ما ذکرہ من ان الاستدلال بوجود المعلول علی انہ لہ علۃ

Marfat.com

استدلال بالعلة على المعلول وان كان حقا فى نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ فى برهان الشفاء لكنه هادم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه هذا ثم كلامه فى الحاشية محتاج الى شرح
وبسط فلنتعرض له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ فى برهان الشفاء ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه لانه
اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع به يقين فورد عليه النقض بوجهين الاول النقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة
فانه يقينى وليس من جهة السبب فدفعه بوجهين اولهما ان العلم بها ليس باليقين الدائم الكلى والكلام فيه وثانيهما ان الكلام فى
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثانى النقض بالعلم الاستدلالى من المصنوع بان له صانعا فاجاب
عنه بان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصنوع وكل مصنوع له مصور وهذا لا كلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفساد البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلى كقولك كل جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مؤلف بل ذو مولف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وان كان جزء من
ذى المولف وهو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المؤلف بالفتح وذا المؤلف
مفهومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضايف للمؤلف كمفهوم ذى المؤلف وهذان المفهومان معان فلا يصح الحكم بان
ثبوت المؤلف للجسم علة لثبوت ذى للمؤلف له بل بين هذين الثبوتين مساوقة كليهما احدهما علة للاخر والاتقدم عليه وذلك غير
متصور بين المتساويين والجواب عنه انه ليس المراد بالمؤلف بالفتح المفهوم المضايف للمؤلف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم متغاير
لذى المؤلف فانه المحتاج الى المؤلف وكون الشئ ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المؤلف اذ علة الافتقار الى التاليف والى هذا اشار الشارح
فى الحاشية وههنا مباحث طويلة الذيول ضربنا عنها صفحا مخافة التطويل **قوله** وانما السبيل اليه دلائل كاشفة قال فى الحاشية
اى الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهى ههنا ناظرا الى التوجيه الثانى الذى
ذكرناه ثانيا وهو مبنى على ان العلم اليقينى الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهة سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه وما يوس
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الاتية مفيدة لليقين فلا تكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضرورى
فى البرهان والكلام فى ذلك يأتى فى مبحث البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال فى **الهيات الشفاء** انه لا برهان عليه سبحانه بل هو
البرهان على كل شئ وكلام الشارح لعله ماخوذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ بنفى البرهان عليه نفى البرهان مطلقا و
الا لكان اما بينا بنفسه واما ما يوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ فى فواتح الهيات الشفاء انه ليس بينا بنفسه ولا ما يوسا عن بيانه و
فرع عليه ان اثبات انية المبدا الاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفى البرهان اللمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمى فكلام الشارح بالمعنى الثانى الذى يدل عليه كلامه فى الحاشية

Marfat.com

مع کونہ ماخوذاً من کلام الشیخ غیر مطابق لکلامہ ولا صحیح فی نفسہ فان اثبات وجودہ تعالی وصفاتہ لیس مما یوساعنہ فان علیہ دلائل
ومع ذلک فالشارح ایضا غیر قائل بکونہ مما یوساعنہ ولا مبنیا نفسہ اما اولا فلتخالف الآراء فیہ واما ثانیا فلانہ لو کان مبنیا نفسہ لم
یکن من مسائل الفلسفۃ لان المسائل لابد وان تکون نظریۃ الا ان یقال ان تخالف الآراء فیہ لیس لکونہ نظریا بل اما لخفائہ
علی بعض الاذہان القاصرۃ المتبلدۃ او تعنت الجدلیۃ المتعندۃ وکذا لا یجب ان یکون جمیع مسائل الفن نظریۃ فان مسئلۃ الفن قد
تکون بدیہیۃ وینبہ علیہا بالدلائل **لازالۃ الخفاء** عنہا بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ او لتکبیت الجدلی المعاند وعندی ان
العلم والایقان بانیۃ المبدء الاول تعالی ضروری والدلائل علیہ تنبیہات واما الحکم بضرورۃ العلم بثبوت جمیع الصفات
الحقیقیۃ الکمالیۃ من القدرۃ والارادۃ وغیر جمالہ تعالی کما یدل کلام الشارح فی الحاشیۃ ففیہ تامل فقائل قولہ مفیدۃ ای
غیر معطیۃ للعلمیۃ او غیر مفیدۃ للعلم فان العلم بین نفسہ **قولہ** وبیانہ الظاہر فی بیان ذلک ان الولد لاحتیاجہ الی والدہ لا یمکن
ان یکون واجبا بل یجب ان یکون ممکنا فلو کان لہ ولد کان اما واجبا وہو باطل او ممکنا فاما ان یکون مشارکا لہ فی نفس الحقیقۃ
او فی جزء ہا والثانی باطل لما مر وکذا الاول لان تلک الحقیقۃ اما ان تکون نفسہا مصداقا لوجوب الوجود او لا والاول یستلزم
وجوبہ وقد فرض انہ ممکن والثانی باطل لما ستعرف او لا یکون مشارکا لہ فی الحقیقۃ ولا فی جزء ہا فلا یکون ولدا لہ بل ممکنا معلولا لہ
کسائر الممکنات والامر فی نفی کونہ تعالی مولودا سہل فانہ علی ہذا التقدیر لا یکون واجبا ویمکن ان یستدل علی المطلوب بان الولد
انما یکون بانفصال جزء من مادۃ الوالد مستعدا لقبول صورۃ من نوعہ او من جنسہ والواجب سبحانہ بری مقدس عن المادۃ فلا ہو
ذو مادۃ یتکون غیرہ بانفصال جزء منہا ولا ہو متکون من مادۃ فلا ہو والد ولا ہو مولود واطلاق الاب علیہ سبحانہ فی لسان
الانجیل من لسان المسیح علیہ السلام علی تقدیر صحتہ تجوز وکنایۃ عن الایجاد بلا نطفۃ والدلیل بنفخ روح الہی فی رحم امہ **قولہ** متماثلان
متکافیان التماثل التشارک فی الحقیقۃ النوعیۃ والمراد ہہنا التشارک فی الاوصاف النفسیۃ فتشتمل المشارکۃ فی الجنس مع
الشرکۃ فی الاوصاف النفسیۃ فلا یرد تولد البغل من الفرس والحمار مثلا **قولہ** والواجب لیس بمکافی لواجب اخری لیس لہ مشارک
فی الحقیقۃ ولو کان سبحانہ والدا او ولدا لکان ولدہ او والدہ متشارکا لہ فی الحقیقۃ ولیس ہو بمضایف لواجب آخر فلا یکون
ولدا ولا والدا والا لکان مضایفا والاول ینسب بالسباق والثانی بالسیاق والمآل واحد واعلم ان الشیخ فی الہیات الشفاء
نفی ان یکون الواجب مضافا وبینہ بمثل ما ذکرہ الشارح وصاحب الافق المبین اراد ان یمن علی الشیخ احسانا منہ الیہ
واشفاقا منہ علیہ فقال اذ تحصلت من کتبنا ان المجعول اولا وبالذات ہو نفس ذات المعلول وجوہر مہیتہ ومن المستبین ان
مرتبۃ ذات العلۃ متقدمۃ فی لحاظ العقل علی مرتبۃ ذات المعلول تقدما بالذات فان کل جائز فہو فی مرتبۃ ذاتہ المجعولۃ
وسنخ مہیتہ المبتدعۃ یلزمہ الاضافۃ الی ذات الجاعل بالمجعولیۃ والمعلولیۃ اذ لحاظ ذاتہ لبعینہ لحاظ شئ من تلقاء شئ و

واما الجاعل فذاته متقررة فی مرتبة لیس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلیة والمجعولیة لیست کمتبة فی تلک المرتبة فاذن هو
فی مرتبة ذاته لیست تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه فی نفس مرتبة ذات المعلول وفی سنخ جوهر المهیة
المجعولة جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف رام ذلک حیث قال ولا مضاف انتهی کلامه وهذا احسان علی الشیخ من دون امتنان
منه لان بناء هذا الکلام علی القول بالجعل البسیط والشیخ غیر قائل بل هو من المشائیة القائلین بالجعل المؤلف وایضا هذا
الکلام مع طوله لیس تحته طائل فان اضافة المجعولیة اما ان تکون خارجة عن المهیة المجعولة عارضة لها او تکون علیها او
داخلة فیها فان کانت خارجة عنها عارضة لها کانت متاخرة عنها بالضرورة فتکون حالها بالقیاس الی المهیة المجعولة
حال اضافة الجاعلیة الی ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بینهما ناش من سوء الفهم علی ان کلام الشیخ اب عن التاویل
کما لا یخفی علی من راجع الی الهیات الشفاء فهو نبیئ بالف شاهد عن الاستعصار **قوله** والممکن لا یماثله وهو ظاهر فان مصداق وجوب
الوجود فی ذات الواجب اما نفس حقیقتها او امر زائد علیها والثانی باطل لان هذا الامر اما منفصل عنها فیکون الواجب حقیقة
ذلک الزائد دون الذات التی فرضت واجبة او منضم الیها فیکون متاخرا عنها فی الوجود فیکون تلک الذات واجبة الوجود قبل
انضمام وجوب الوجود الیها فلا یکون ذلک الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او منتزع عنها فالکلام فی منشاه فان کان منفصلا
عن الذات الواجبة او منضما الیها بطل بطلانهما ان کان نفس حقیقتها رجع الی الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون
الممکن مماثلا للواجب فان قلت انهم ذکروا انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقیقة واحدة بالامکان
والامتناع فلم لا یجوز اختلاف افراد حقیقة واحدة بالوجوب والامکان قلت انهم لم یجوزوا اختلاف الافراد النفس الامریة بالامکان
والامتناع انما جوزوا کون الافراد الاختراعیة للمهیة الممکنة ممتنعة کعدد الحیوان الذی لیس بجسم من افراد الحیوان ولا خفاء فی
ان الافراد الاختراعیة لیست افرادا بالحقیقة للحقیقة فلا کلام فیها وقد عرفت الوجه فی امتناع تماثل الواجب والممکن فان قلت
الیس شریک الباری من افراد حقیقة الواجب مع انه ممتنع فعلم انه لا یلزم من تماثل الشیئین واشتراکهما فی حقیقة توافقهما وجوبا
وامکانا وامتناعا قلت شریک الباری لیس من افراد حقیقة الواجب اصلا لان مفهومه من الممکنات الموجودة فی الاذهان ومصداقه
لیس شیئا اصلا فضلا عن ان یکون من افراد حقیقة الواجب بل سیلوح ان حقیقة الواجب حقیقة شخصیة بسیطة ممتازة بنفسها
عما عداها ومعنی امتناع شریک الباری هو ان حقیقة الاجبة لکونها حقیقة شخصیة بنفسها ممتنعة عن الاشتراک لان الحقیقة الواجبة
حقیقة کلیة فرد منها واجب سائر افرادها ممتنعة فافهم **قوله** وبیان الاول هذا ماخوذ من کلام الشیخ فی اول الهیات الشفاء حیث
بین ان الواجب غیر مضاف وغیر مکافئ لواجب آخر ولا یذهب علیک ان التکافؤ بمعنی عدم الانفکاک تعقلا وتحققا انما هو

Marfat.com

بين وصفى الابوة والبنوة لابين ذاتى الاب والابن فغاية ما يلزم بما ذكران لايكون وصفا الابوة والبنوة واجبين لا ان لايكون ذاتاهما واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتكافيين للآخر او معلوليتهما لثالث موقع للافتقار بينهما وانكان فيما بينهم مشهورا وفى كتب الشيخ وغيره مذكورا لكنه خلاف التحقيق وتفصيله يقتضى بسطا فى الكلام لايليق بهذا المقام **قوله** وقد يستدل الخ تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما فى الماهية النوعية وتجانسهما عبارة عن تشاركهما فى الجنس والمراد بالتماثل فى قوله على نفى التماثل بينهما معنى يعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفى كونه سبحانه والدا وولدا المستلزم لكونه مشاركا لواجب آخر فى حقيقة نوعية او جنسية لما تم ابطال التماثل والتجانس ابطلهما ولم يحتج ههنا الى ابطال وجود هويتين واجبتين بسيطتين غير متشاركتين فى نوع او جنس مشتركتين فى مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لابد له من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التخالف الخ لقائل ان يقول ان تشخص الماهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها وهى بنفسها مابه الامتياز بين افرادها كما انها بعينها مابه الاشتراك بينها بلا تغاير الجهات الانضمامية والحيثيات التقييدية فلم لايجوز ان يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متقررة بتقررين واجبين ويكون مابه الامتياز بين الفردين نفس تلك الحقيقة كما انها مابه الاشتراك بينهما فلا بد لنفى هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة يصح ان تكون بنفسها مابه الامتياز بين افرادها والحقيقة الواجبة لايمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متقررة بنفسها لم يمكن فيها ان تتعدد بحسب تقرراتها بجعل الجاعل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون فى مراتب الفعلية الفائضة من الجاعل الحق افراده متعددة بنفسها بلا زيادة امر عليها فان الفعلية ليست امرا زائدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة التقرر ضرورية الفعلية بنفسها مصداق لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هى هوية كلية والا لما كانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلى مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود والا لكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبهما هف فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان تكون مصداقا للتشخص بنفسها حتى يكون هى مابه الامتياز بين افرادها بخلاف الماهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها الفائضة من الجاعل التى ليست هى بزائدة على نفس الماهية الممكنة فافهم **قوله** مستندة الى اسباب خارجة فانها انكانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة رجع الى الشقين الاولين وانكانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية دار فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور **قوله** فلولا تلك الاسباب كانت الذات واحدة اولم يكن ذات بكذا قال الشيخ فى الهيات الشفاء ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا فرض انتفاء تلك الاسباب المستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لاتنتفى بانتفائها تحقيقا لمعنى الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها لفرض انتفاء اللواحق والاسباب الخارجة فتكون منحصرة فى شخص واحد وذات واحدة

Marfat.com

او یقال ان تشخص تلک الحقیقة لم یکن بنفسها لانها فرضت کلیة مبهمة بل کان مستندا الی لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاءها وانتفاء السبب یستلزم انتفاء المسبب فلا یوجد فرد من تلک الحقیقة فعلی تقدیر انتفاء تلک الافراد لا یکون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الی الاسباب الخارجة کانت مشخصة لافراد تلک الحقیقة فاذا فرضت منتفیة لم یکن ذات من ذوات تلک الافراد فلا احتمال لکون الذات واحدة اللهم الا بالنظر الی انتفاء تلک الاسباب کلا او بعضا ساقط **قوله** فوجب التقریر والوجود لا یکون لهویتین ای متشارکتین فی الحقیقة النوعیة **قوله** ایضا لا یقال عطف علی قوله فلا یتکثر تکثر النوع ومجموع الکلامین دلیل علی نفی التماثل بالمعنی الاعم الشامل للتشارک فی النوع والتشارک فی الجنس ولو اراد بالتماثل فی قوله وقد یستدل علی نفی التماثل التشارک فی النوع لم یصح عطف قوله ایضا لا یقال علی النوعین الا بتکلف **قوله** والا لانقسم بالفصول الغیر الداخلة تقریره انه لو کان الحقیقة التی هی مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعین کانت منقسمة بفصول مقسمة غیر داخلة فی قوامها علی ما هو شان الجنس والفصول المقسمة تکون رافعة لابهام الجنس مفیدة لوجوده واذ حقیقة هذا الجنس هو نفس تاکد الوجود و لیس هذا الجنس کالحیوان الذی هو حقیقة مبهمة والوجود امر خارج عنها کان فصوله المقسمة المفیدة لوجوده مفیدة لحقیقته فیکون الفصل المقسم داخلا فی حقیقة الجنس اذ مفید الحقیقة وحقوقها لا محالة داخل فیها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج ویرد علیه ورود واظهر ان شان الفصل المقسم افادة نفس مهیة الجنس لانه علة لها والعلة تفید نفس مهیة المعلول علی ما یحکم به الجعل البسیط ولا یلزم من ذلک ان یکون الفصل المقسم داخلا فی مهیة الجنس کما لا یلزم من افادة الجاعل نفس مهیة المجعول ان یکون الجاعل داخلا فیها فاذا فرض ان المهیة الجنسیة نفس الوجود یکون الفصل المقسم مفید النفس تلک المهیة ولا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فیما هو فصل مقوم له وتقومه بان یجتمع مع شئ آخر فیتالف ویتقوم منه ومن ذلک الشئ الآخر الحقیقة التی ذلک الفصل المقوم فصل مقوم لها ومنشا غلط المستدل ان التقویم یطلق بالاشتراک علی معنیین الاول تقریر نفس الماهیة کما هو شان العلة علی طریق الجعل البسیط والثانی الدخول فی حقیقة شئ والجزئیة منها کما هو شان الفصل المقوم واللازم ههنا هو ان یکون الفصل المقسم مقوما لحقیقة الجنس بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی فاشتبه علی المستدل احد المعنیین بالآخر فالصواب ان یکتفی فی ابطال التجانس علی ما ذکره الشارح ثانیا کما سیاتی فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو کان حقیقة جنسیة لکان منقسما بفصل مقسم ویستحیل ان یکون فصله المقسم مفیدا له علی نحو افادة العلة ماهیة المعلول لان الجنس وهو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة یصیر فصله فصلا مقوما لان الفصل منحصر فی المقسم والمقوم واذ لا سبیل الی کون فصله مقسما لاستغناء هذا الجنس عن الفصل المقسم الذی یکون علة لوجود الجنس فیکون فصله لا محالة مقوما قلت هذا مع کونه مغایرا لما ذکره المستدل وعدم انطباق عبارته علیه رجوعه الی ما ذکرناه ثانیا فی نفی التجانس

Marfat.com

غیر تام اذ لا یلزم من استغنار واجب الوجود عن الفصل المقسم ان یکون فصلہ مقوما وانما یلزم ان لا یکون ہو جنسا اذ الجنس لا بد لہ
من الفصل المقسم کما لا یخفی واعلم ان ہذا الدلیل ذکرہ الشیخ فی اولی الہیات الشفار وہو علی مذہب الشیخ تام لانہ لا یذہب الی
الجعل البسیط فلا یمکن ان یقال علی رائہ ان افادۃ الفصل المقسم ماہیۃ الجنس علی نحو افادۃ الجاعل ماہیۃ المجعول لکن یرد
علیہ ان الدلیل ح یکون مبنیا علی الجعل المؤلف فیکون مبنیا علی الفاسد فیکون فاسدا کذا یفہم من کلام بعض الاعلام
فی مثل ہذا المقام وانت تعلم ان ہذا الدلیل لا یتم علی تقدیر الجعل المولف ایضا لان الفصل المقسم علۃ للجنس البتۃ سوار قیل
بالجعل البسیط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انہ علی تقدیر الجعل البسیط یکون مفید النفس ماہیۃ الجنس وعلی تقدیر الجعل
المؤلف یجعل الجنس اعنی واجب الوجود موجودا ولا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما لان الفصل المقوم ہو الفصل الذی
یکون جزء مما ہو فصل لہ داخلا فی حقیقتہ وہذا غیر لازم نعم یلزم ان یکون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا یکون واجب
الوجود بنفسہ فیرجع الی الوجہ الثانی فافہم وما قال الشارح فی الحاشیۃ من ان استفادۃ سنخ حقیقۃ الشیٔ اما بامر خارج عنہا فہو
الجاعل وہو مفروض الانتفار فی الواجب لذاتہ واما بالمقومات فیلزم علی تقدیر انقسامہ بالفصول المفیدۃ لسنخ الحقیقۃ اعنی
الموجودیۃ ان یکون الفصول المقسمۃ مقومۃ ہذا خلف لوجوب خروجہا عما ینقسم بہا انتہی لا طائل تحتہ لان استفادۃ سنخ حقیقۃ
الشیٔ من شیٔ یحتمل معنیین الاول صدور نفس الحقیقۃ عن الجاعل والثانی تالف حقیقۃ الشیٔ من ذلک الشیٔ واللازم علی
تقدیر انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثانی فلا یلزم کون الفصل المقسم مقوما وانما یلزم احتیاج واجب
الوجود الی الجاعل فیرجع الی الوجہ الثانی ویلغو مؤنۃ الوجہ الاول **قولہ** ایضا یلزم ان یکون وجوب التقرر لذاتہ دلیل
آخر علی نفی کون واجب الوجود جنسا للنوعین حاصلہ انہ لو کان جنسا للنوعین لاحتاج الی الفصل المقسم فیکون واجب الوجود
لذاتہ محتاجا الی الغیر فی تحصلہ ووجودہ فلا یکون واجب الوجود ہف ولک ان تقرر الدلیل بان ما ہو مصداق واجب الوجود
بنفسہ یجب ان یکون بنفسہ مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عین الوجود او مساوق لہ فلو لم یکن بنفسہ مصداقا
لوجوب التشخص لا یکون بنفسہ مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون حقیقۃ ماہیۃ جنسیۃ بل ولا ماہیۃ نوعیۃ والا لکانت کلیۃ مبہمۃ
ولم یکن بنفسہا مصداقا لوجوب التشخص ہف وبان ما ہو مصداق لوجوب الوجود لا یمکن ان یوجد متحدا مع غیرہ لما مر من
ان واجب الوجود لا محالۃ یکون منفصل الہویۃ عن غیرہ فلا یکون جنسا اذ الجنس لا بہ لا یوجد الا متحدا مع الفصل فافہم
اعلم ان مقصودنا فی ہذا المقام یتم بابطال کون الواجب نوعا لفردین او جنسا للنوعین فان الغرض ہہنا ابطال ان یکون
لہ سبحانہ مکافی مشارک لہ فی الحقیقۃ النوعیۃ او فی الحقیقۃ الجنسیۃ واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
ہویتین بسیطتین متشارکتین فی مفہوم وجوب الوجود غیر متشارکتین فی ذاتی لا یقدح فیما ہو المقصود ہہنا نعم من اراد ان یبطل

تعدد الوجباء وثبت التوحيد بهذا الاستدلال لابد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقاء القوم قد اموا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد فاورد
عليهم ابن كمونة هذه الشبهة العسيرة الانحلال بابداع هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء حيث قال وجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشاء انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين من دون اعتبار حيثية اية حيثية كانت او
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد ذاته
موجودا او اجبا بل لسبب عارض ومسبد رخارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصدرية الى المهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى واعتبار آخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة في ذاتي بل لابد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد
ذاته انسان وكذا الحال في الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلابد ان يكون حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا آخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص وللناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخوانساري في حواشي الشفاء من ان في هذا الكلام خلطا بين طريقين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاولى انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهرذاتين الا اذا اشتركتا في ذاتي وبهذا القدر يتم الجواب والثاني ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا ايضا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما في ذاتي اي فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ويبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدري الانتزاعي البديهي النظري
عين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثاني ان يكون معنى عينية لها انها بنفسها بلا زيادة قام عليها مصداق لوجوب الوجود
ومنشاء لانتزاعه وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسيطتان غير مشتركتين في ذاتي بنفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لنفي هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذي يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كانتا مشتركتين في الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثاني الذي ذكره كافيا في دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو ايضا
غير كاف لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة بان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذ استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اي مفهوم كان عن ذاتين

اشتراکہما فی ذاتی غیر ظاہر بل ولا صحیح فی نفسہ نعم انتزاع مفہوم واحد یکون منشاء انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ
الی الحیوان عن نفس ذاتین ہما بجوہر حقیقتہما مصداقان لذلک المفہوم من دون انضمام امر ولا زیادۃ حیثیۃ مستلزم
لاشتراک تلک الذاتین فی ذاتی ہو نفسہ مطابق لصدق المفہوم فلیس احد من الطریقین اللذین ذکرہما کافیا فی دفع
الشبہۃ کما زعمہ الثانی منع استلزام انتزاع مفہوم واحد من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفہوم واحد ای مفہوم کان من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی غیر صحیح اذ لیس الجواب موقوفا علی اثبات ذلک ومنع استلزام
انتزاع مفہوم واحد نسبۃ الی منشاء انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان عن نفس ذاتین بلا زیادۃ بمعنی ومن دون انضمام امر
اشتراکہما فی ذاتی ہو نفسہ مطابق لصدق ذلک المفہوم مکابرۃ صریحۃ لا یستحق ان یصغی الیہا الثالث النقض بالامکان المشترک
بین الجواہر والاعراض علی المقدمۃ المذکورۃ التی علیہا یبتنی الجواب فانہ اما ان یکون منشاء انتزاعہ نفس ذات کل من الجواہر
والاعراض بلا اعتبار حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فیلزم اشتراکہما فی ذاتی او یکون منشاء انتزاعہ ذات کل منہما مع حیثیۃ زائدۃ وہو
باطل فانہ اذا قطع النظر عن تلک الحیثیۃ یلزم ان لا یکونا ممکنتین بل اما واجبتین او ممتنعتین وہذا مما اعتصم بہ بعض الشراح وانت
تعلم ان المفہومات الانتزاعیۃ علی انحاء فمنہا سلوب کالامکان وسلوب ما عدا الشیء عنہ ومنہا اضافات کالمعلولیۃ وغیرہا ومنہا
مفہومات وجودیۃ غیر اضافیۃ فالاولی والثانیۃ لا یقتضی انتزاعہا عن ذاتین اشتراکہما فی ذاتی اذ مصداق السلوب انتفاء
مسلوباتہا عن الذات فی الواقع لا امر فی ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قیست الی شیء لا عن نفس الذات
واما الثالثۃ فان کانت منتزعۃ عن نفس ذاتین بلا زیادۃ حیثیۃ کانتا مشترکتین فی ذاتی البتۃ والا فلا فہذا النقض لیس بشیء الرابع
نقض تلک المقدمۃ المبنی علیہا الجواب بالوجود فانہ مشترک بین الجواہر والاعراض بل بینہا وبین الواجب وسنحقق عن قریب
انشاء اللہ تعالی ان مصداقہ فی الکل نفس الحقیقۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہو لیس من السلوب والاضافات فیلزم من انتزاعہ
من الحقائق المتباینۃ المتغایرۃ اشتراکہما فی ذاتی فیلزم مشارکۃ الجواہر والاعراض بل الواجب والممکنات فی ذاتی وما قال الشارح
فی مبحث تلازم التراکیبین فی جواب ہذا النقض من انہ انما الوجود بازاء الحق المحض وانتزاعہ عن الحائزات لارتباطہا بہ من حیث
صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی ہی فلا یلزم اشتراکہما مع الواجب فی امر جوہری ہو بازاء الوجود لیس بشیء لانہ
اما ان یکون الوجود منتزعا عن ذوات الحائزات اولا والثانی صریح البطلان وعلی الاول فاما ان یکون منشاء انتزاعہ عنہا نفس
ذواتہا بلا انضمام امر الیہا فیکون نسبۃ الوجود الی ذواتہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان فیلزم تشارکہما فی ذاتی
واشتراکہما مع الواجب فیہ وما قال من ان انتزاعہ عن الحائزات لارتباطہا بہ من حیث صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی
ہی ان اراد بہ ان منشاء انتزاعہ عنہا لیس نفس ذواتہا بل امر اضیف علیہا فلا یخفی فسادہ لانا قد بینا وسنبین انشاء اللہ تعالی

Marfat.com

ان منشار انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحيثية الارتباط بالجاعل والصدور عنه ليست جزء امر منشار انتزاعه فيها كما ستعرف وان اراد به ان منشار انتزاعه عنها نفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلة فى المصداق فمسلم لكن ذلك لا يجدى شيئا اذ الحيثية التعليلية موجودة فى انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انتزاعها عنها مستلزم لاشتراكها فى ذاتى قطعا فعلم ان وجود الحيثية التعليلية فى انتزاع الوجود عن الجائزات لا يصح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها فى ذاتى والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحيثية تعليلية هى حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوهام صاحب **الافق المبين** اذ الانسانية ايضا لا يصح انتزاعها عن شئ بلا حيثية تعليلية اذ الانسان ما لم يصدر عن الجاعل لا شئ بحت ولا معنى لانتزاع شئ من اللاشئ البحت فالوجود والانسانية فى سبيل واحد فى ذلك فان الذات ما لم تتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية واذا تقررت صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياتى لها زيادة تفصيل انشاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازاء الحق المحض فان اراد به ان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لا يرتاب عاقل فى ان الوجود منتزع عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد به انه ينتزع عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لا يجدى اذ لا مدخل لوجود الحيثية التعليلية ولا لعدمها فى استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشئ انتزاعه فى ذاتى والحق ان هذا النقض لا يرد على المجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدرى حقيقة واحدة فى الكل هى الموجودة حقيقة لكنها مشككة متفاوتة بالكمال والنقصان فاكمل مراتب تلك الحقيقة هى الذات الحقة الواجبة ومرتبتها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت درجاتها فى النقص فانتزاع الوجود المصدرى عن الذوات مستلزم لوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقى واما على مذهب اهل الحق فالحق ان مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يستدعى خروجا عن المقام **قوله** ولا يجب الصفات الحقيقية قال فى الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لا تعتبر فى مفهومها الا الاضافة ولا تعرض لها فى التحقق فتعقلها وتحققها بحيث يترتب الآثار عليها لا يتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لا تعتبر فى مفهومها الا الاضافة لكنها تعرض لها فى التحقق بحيث لا يترتب الآثار عليها الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شئ ينكشف عندها او بحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لا يتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنهما اذا وجدا تحققت الاضافة لا محالة وتترتب عليها الآثار وتغير هذين المعنيين يوجب التغير فى نفس الموصوف الذى هو مبدؤهما وكذا تغير الاضافة التى هى من لوازمها فى الوجود واما اضافية محضة وهى التى تعتبر فى مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها موقوف على الغير وتغيرها لا يوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقى بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما بينك وما يمارك

Marfat.com

دانت مستقر علی مکانک و مثلو ہا فی الواجب تعالی بالرازقیۃ نظرا الی انہ لا یوجد الا بوجود المرزوق وفیہ انہا کون الذات بحیث یرزق
اذا وجد المرزوق فلا فرق بینہا وبین العالمیۃ والقادریۃ واجیب عنہ بان المراد بہا نفس الاضافۃ لا مبدء ہا فمرجع ہذہ المفہومات الی
العرف ولا یتعارف اطلاق الرازق الا علی من یباشر بالارزاق وکذا السخی والجواد یطلق علی من یعمل بہما فالمتعارف فیہا نفس
الاضافۃ بخلاف العالم والقادر فانہما یطلقان علی ما من شانہ العلم والقدرۃ وکذا السمیع والبصیر وان لم یوجد المعلوم والمقدور
قیل والسر ان الرازقیۃ والسخاوۃ والجود مثلا من الصفات الافعالیۃ التی لا تتحقق بحیث یظہر الآثار الا بمباشرۃ العمل بہا وما وجد
منہا فی البعض علی الشذوذ قبل المباشرۃ بحسب اصل الفطرۃ فلا یظہر ولا یعلم الا بعد المباشرۃ والحق انہا من الصفات الحقیقیۃ التی
ہی ذات اضافۃ لا من الاضافیات المحضۃ انتہی وانت تعلم ان العالم لا یطلق فی العرف علی ما من شانہ العلم کما حسب بل العالم من
یکون الاشیاء منکشفۃ عندہ والا لکان ذلک نفیا للعلم الفعلی العیاذ باللہ ولا یخفی ان العلم فی الممکنات صفۃ قائمۃ بہا ذات اضافۃ
الی المعلومات ولا یصح اتصافہا بالعلم وکونہا عالمۃ الا بقیام تلک الصفۃ بہا وقیامہا بہا لا یتخلف عنہ انکشاف الاشیاء التی تتعلق بہا
تلک الصفۃ والعلم فی الواجب سبحانہ وان لم یکن صفۃ قائمۃ بہ لکن ذاتہ المقدسۃ تنوب مناب الصفۃ کما ہو مذہب الحکماء فلیس
معنی کونہ عالما انہ من شانہ العلم نعم الامر فی القادریۃ کما ذکرہ فان القدرۃ لا یجب فی الاتصاف بہا مباشرۃ الفعل او الترک بل
التمکن منہما کما لا یخفی واما السخاوۃ والجود فلا یجب فیہما ایضا مباشرۃ العمل فلیس حالہما حال الرازقیۃ اذ لا یطلق الرازق الا علی مباشر
الارزاق بخلاف الجواد والسخی نعم الاعطاء کالرازقیۃ لکنہ غیر السخاوۃ والجود **قولہ** کما اذا تغیر معلومک او معلولک فان تغیر المعلول
یستلزم تغیر العلۃ المستلزم لتغیر ذات العلۃ **قولہ** واما الاضافیۃ المحضۃ الخ قال بعض الشراح ان اراد حصر التجدد والتغیر فی الامور
المبانیۃ عن الذات فہو باطل فانہ کما تغیر الامور المبانیۃ تغیر وصف الذات ایضا وان کان الوصف اعتباریا وان اراد ان التغیر الا
بالذات فی الامور المتباینۃ وفی الوصف ثانیا وبالعرض فلا یصح علی اصولہم فان الوصف ای وصف کان اذا تجدد فی ذاتہ تعالی
کانت الذات قابلۃ ومستعدۃ لہ فان الاستعداد عدم صفۃ عما من شانہ ان یحصل فیہ تلک الصفۃ وقد حققوا ان الشیء الواحد
لا یکون قابلا وفاعلا انتہی وانت تعلم ان المراد ان التغیر حقیقۃ وبالذات فی الامور المتباینۃ وبالعرض فی الوصف واذ الوصف
لیس وصفا حقیقیا یکون متقررا فی الذات او یکون مبدء نفس الذات ولا وجود لہذا الوصف فی الواقع لانہ اضافۃ محضۃ
ینتزع بمقایسۃ الذات الی الامر المباین فہی انما تتحقق بتحقق الامر المباین وتنتفی بانتفائہ ولا یجب ان یسبقہا قوۃ استعدادیۃ
فی الذات وانما کان یجب ذلک لو کان لمثل ہذا الوصف تحقق فی الذات بعد ما لم یکن وہذا الوصف الاعتباری لکونہ انتزاعیا
غیر متحقق بنفسہ لا یتعلق بہ الجعل اولا وبالذات بل تحققہ انما ہو بجعل الامر المباین فاذا جعل الامر المباین صح انتزاع الاضافۃ
بینہ وبین جاعلہ من دون حاجۃ الی ان یتعلق بتلک الاضافۃ جعل وکما ان جعل ہذا الوصف ہو جعل الامر المباین لا جعل

Marfat.com

مستانف مغایر لجعل الامر المباین فکذلک امکانہ ہو امکان الامر المباین لاغیر وسیاتی تحقیق ذلک فاذا وجد معلول من معلولاتہ سبحانہ وجد اضافۃ بینہ تعالی وبینہ فوجود تلک الاضافۃ لیس الا بجعل ذلک المعلول لا بجعل مستانف وامکانہ منطوی فی امکانہ ولیس لہ امکان آخر فی ذاتہ تعالی حتی یکون ذاتہ تعالی قابلۃ مستعدۃ لہ ولیس لہ جعل ورا جعل المعلول حتی یکون سبحانہ جاعلا لہ فیکون قابلا وفاعلا لہ معا واذ قد تحقق فی مقرہ ان العالم بقضہ وقضیضہ حادث وبطل القدم الدہری فاذا وجد العالم بعد ما لم یکن حدثت اضافات لامتناہیۃ بینہ تعالی وبین کل ممکن من الممکنات وکل ذرۃ من ذرات العالم علی لاتناہیہا فلو وجب سبق الاستعدادات علیہا لزم اشتمالہ علی مادۃ مستعدۃ وہو خلف باطل فالحق ما ذکرنا فافہم **قولہ** ہذا تصریح لما علم الجنس لغۃ کل ضرب من الشیٔ کالابل فہی جنس من البہائم وفی الاصطلاح کلی مقول علی الکثرۃ المختلفۃ بالحقائق فی جواب ما ہو فان اریدبالجنس المعنی المصطلح کان ذلک تصریحا لما علم ضمنا فی قولہ لا بحد اذ نفی الحد فی قوۃ نفی الاجزاء الذہنیۃ التی منہا الجنس وہو بحصیل البراعۃ فانہا عبارۃ عن ان یوتی فی دیباجۃ الکلام بما تناسب الغرض المسوق لہ الکلام وان اریدبہ المعنی اللغوی کان حاصل المعنی انہ تقدس وتعالی مقدس متعال عن المجانس والمشاکل اذ کل ما لہ جنس بہذا المعنی فلہ امثال واشکال من ذلک الجنس فلما نفی عنہ الجنس کان ذلک فی قوۃ نفی المثل وہو نفوت البراعۃ الا ان یقال الایہام یکفی للبراعۃ بل ہو الطف ویمکن ان یراد بالجنس المجانس لے المثل فقولہ او یراد بحیل معنیین الاول ان یراد بالجنس المجانس وہو المثل والثانی ان یراد بالجنس معناہ اللغوی ویقال کونہ سبحانہ متعالیا عن الجنس فی قوۃ کونہ متعالیا عن المثل والامر ان متلازمان وقد قرر بعض الشراح لفظ الحس مقام الجنس وہو لیس ببعید او من البدع ان یقرر لفظ الحس مقام الجنس ویقال معناہ انہ تعالی متعال عن التقیید بل ہو مطلق ومثل ذلک عن الاریب غریب والدہر آت بالاعاجیب **قولہ** والمراد بالجہات الجہات قد تطلق ویراد بہا الجہات الستۃ المشہورۃ وہی فوق وتحت وقدام وخلف والیمین والشمال وقد تطلق ویراد بہا الامتدادات الثلثۃ فیقال جہۃ الطول وجہۃ العرض وجہۃ العمق وبہذا المعنی یقال الجسم منقسم فی الجہات الثلث والسطح فی جہتین والخط فی جہۃ والواجب سبحانہ متعال عن الجہات بالمعنیین لکونہا من خواص الاجسام والواجب سبحانہ بری عن الجسمیۃ القابلۃ للانفصال والانعدام لانہ لو کان جسما العیاذ باللہ کان قابلا للانقسام البتۃ ولو فرضا ای فی التجویز العقلی المطابق للواقع وکلما کان قابلا للانقسام کان قابلا للانعدام ولو فی التجویز العقلی المطابق للواقع والتالی باطل فالمقدم مثلہ اما الملازمۃ الاولی فلان الجسم ممتد وکل ممتد یمکن ان ینقسم ولو بان یفرض فیہ شیٔ دون شیٔ فرضا مطابقا واما الملازمۃ الثانیۃ فلان الانفصال اما عدمی فہو عبارۃ عن انعدام المتصل الواحد او وجودی فہو عبارۃ عن حدوث متصلین وہو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

Marfat.com

له وعلى التقديرين فكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما بطلان التالى فلان الانفصال ان كان خارجيا كان
انعداما للجسم فى الخارج او مساوقا له وان كان فرضيا كان انعداما له او مساوقا لانعدامه فى التجويز العقلى المطابق للواقع لا فى
التقدير الاختراعى فقط وانعدام الواجب سبحانه فى الخارج او فى التجويز العقلى المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر
واما الثانى فلان العقل لا يجوز العدم على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع هذا تفصيل ما افاده الشارح وتمكين الاستدلال
على انه تعالى ليس بجسم بانه لو كان جسما كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت متقدمة عليه سبحانه وهو باطل اذ الوجوب
ينافى المسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية صح انحلاله سبحانه اليها وانحلال الشئ انما يكون الى ما يشاركه فى الحقيقة
فيكون اجزاءه التحليلية مشاركة له فى الحقيقة وقد بان امتناع ان يشاركه شئ فى الحقيقة فيما سبق وتفصيل هذا المقام فى علم
الكلام **قوله** تفصيل المقام وتحقيقه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب فى ان الموجودات سواء كانت ممكنة او واجبة تنتزع
عنها معنى عام بسيط بديهى التصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالفارسية بهستى ولا ينبغى ان يقع الخلاف بين العقلاء
فى بداهته واشتراكه وعمومه وبساطته وكونه انتزاعيا غير موجود فى الخارج بنفسه وفى انه ليس عينا لشئ من حقائق الموجودات
سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتبارى لا تحقق له بنفسه فى الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية
الاشياء اى ما هو مصداق لموجوديتها ومصحح لانتزاع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقى متحقق فى الواقع بلا
اعتبار معتبر وفرض فارض يكون منشأ لانتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلوح من
كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتبارى المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه انه ليس
للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتبارى كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتبارى مصداق كان موجودية
الاشياء باعتبار المعتبر وما يلوح من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الا نفس صيرورة الذات ووقوعها فى ظرف
ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منضمة الى الحقيقة الموجودة
كما سياتى وقد طال النزاع فى تعيين منشأ الانتزاع لهذا المعنى الفطرى المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق
هذا المعنى فى الواجب نفس ذاته المقدسة وفى الممكنات صفة منضمة الى ذواتها هى مصححة لانتزاع هذا المعنى عنها
وذهب الاشراقية وتبعهم الصدر الشيرازى الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة فى الكل مختلفة بالكمال والنقصان ١٠
مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هى الموجودة فى الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها
فالوجود الاكمل هو الواجب سبحانه والوجود الذى دونه وجود الجوهر وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فاكملها وجود الجواهر
المفارقة والكامل منها وجود النفوس وما يحذو حذوها كالصور المثالية القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

والانقص وجود الهيولى والوجود الذى هو دون وجود الجواهر وجود الاعراض وفيه ايضا مراتب متفاوتة فالاكمل منها وجود الاعراض
الانضمامية القارة والناقص وجود الانتزاعيات والاعراض الغير القارة وذهب جماعة الى ان مصداقه فى الواجب نفس ذاته
وفى الممكن باستناده الى الجاعل فللواجب تعالى مع كل ممكن ارتباط خاص ولكل ممكن اليه سبحانه استناد خاص هو وجود
الفيض عليه لا صفة منضمة اليه والفيض عينية الوجود عند المشائين لم يستلزم الوجوب فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها
لانها ممكنة ولنا لابطال هذا المذهب بيانات اخرتركناها ههنا لضيق المقام وقد استوفيناها فى شرح تهذيب الكلام واما المذهب
الثانى فهو موافق للمذهب الحق فى ان الموجود حقيقة هو الوجود فالموجود حقيقة هى الماهية وما يطلقه صاحب هذا المذهب
ماهية ويقول انه امر انتزاعى فليس هو بماهية حقيقة بل الماهية حقيقة هى الوجود وذلك الامر الانتزاعى اما جزء ذهنى من
الماهية او خارج عنها والفرق بين هذا المذهب ومذهب اهل الحق هو ان الوجود على هذا المذهب مشترك معنوى مقول
بالتشكيك وعلى مذهب اهل الحق اعنى الاشاعرة مشترك لفظى وسمياة حقائق مختلفة والبطال اشتراكه معنى ونفى كونه مقولا
بالتشكيك لا يهمنا فى هذا المقام فان ما ندعى ههنا من ان الوجود نفس ما هو الموجود ثابت على هذا المذهب ايضا وقد ابطلناه
فيما يخالف به المذهب الحق فى كتاب آخر واما المذهب الثالث فوجه بطلانه ان استناد الممكن الى الواجب تعالى امر متاخر
عن وجود الممكن وكذا الارتباط بين الواجب والممكن متاخر عن وجودات الممكنات ضرورة ان الاستناد والارتباط من المعانى
النسبية الموقوفة التحقق على وجود الحاشيتين فلا يمكن ان يكون ذلك الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممكن وايضا
فالارتباط والاستناد امران انتزاعيان لا تحقق لهما فى الواقع الا بمنشإ الانتزاع فيجرى الكلام فى منشإ هما فان كان احد
طرفى النسبة اعنى الواجب او الممكن آل الامر الى احد المذهبين الباقيين وان كان منشإ هما امرا وراء هما جرى الكلام فيه بانه
اما من عوارض الممكن او لا فان كان من عوارض الممكن كان اما صفة منضمة وقد ابطلنا ذلك او صفة منتزعة فيجرى الكلام
فى منشإ هما وان لم يكن من عوارض الممكن بل كان منفصلا عنه عاد الكلام اليه بانه اما موجود او معدوم والثانى باطل لان ما هو
معدوم كيف يكون مصداقا لوجود شئ وعلى الاول يجرى الكلام فى مصداق وجوده فينتهى بالآخرة الى واجب الوجود او الى
ذات الممكن فيؤول الى احد المذهبين الباقيين واما المذهب الرابع ففيه اشتباه بين منشإ انتزاع الوجود وبين علة انتزاعه
فالواجب علة لانتزاع الوجود عن ذات الممكن لا انه منشإ لانتزاع الوجود عنها بل منشإ انتزاعه نفسها ولا معنى لانتزاع وجود
زيد مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علة لانتزاع الوجود عن زيد لانه جاعل لمصداق وجود زيد اعنى ذات زيد والكلام
ليس فى علة انتزاع الوجود بل فى مصداقه ومنشإ انتزاعه واما المذهب الخامس فهو وان كان هو الحق عند العقول العالية لكنه
اجل من ان تناله العقول المتوسطة فالكلام فيه خارج عما نحن فيه فالحق عند العقول المتوسطة هو المذهب السادس والبرهان

Marfat.com

علیہ ان الوجود منتزع عن ذات الممکن بلا شبہۃ فمصداقہ منشار انتزاعہ اما نفس ذاتہ فہو المطلوب او ذاتہ مع امر زائد علیہا وہو باطل اذ ذلک الامر الزائد اما منضم الیہا فہو متاخر عن وجودہا فکیف یکون خبر من منشار انتزاعہ ومصداق حملہ او منتزع عنہا فہو غیر متاصل فی الواقع الا بمنشار انتزاعہ فیکون مصداق الوجود ومنشار انتزاع ذات الممکن مع ذلک المنشار فذلک المنشار اما منضم الیہا وہو باطل کما عرفت او منتزع عنہا فالکلام فی منشائہ فینتہی لامحالۃ الی ذات الممکن وہو المطلوب فاذن الوجود الحقیقی اعنی منشار انتزاع الوجود المصدری فی الکل عین الحقیقۃ ولا یستلزم ذلک وجوب ذوات الممکنات کما اشتہر من ان عینیۃ الوجود لشئ یستلزم وجوبہ لان الوجود لما کان عین الذات والذات نفسہا مفتقرۃ الی جعل الجاعل ومجعولۃ جعلا بسیطا فالوجود الذی ہو عین الذات مفتقر الی جعل الجاعل بالجعل البسیط وافتقار الذات الی الجاعل ہو بعینہ افتقار الوجود الیہ و مجعول مجعولیۃ الذات ہی مجعولیۃ الوجود وما یظن من ان حمل الذات علی نفسہا اولی بدیہی بخلاف حمل الوجود علیہا فالوجود غیر الذات ساقط فان البداہۃ والنظریۃ یختلفان باختلاف العنوان فرب حقیقۃ یکون حملہا علی شئ بعنوان نظریا وبعنوان آخر بدیہیا فلا یلزم من ذلک مغایرۃ الوجود للذات الا تری ان الوجود عندہم عین الواجب تعالی مع ان کونہ تعالی عین الوجود لیس بدیہیا بل یحتاج فی اثباتہ الی الدلیل واما ما ظن من ان حمل الذات علی نفسہا لا یحتاج الی جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود علیہا فستعرف جوابہ فی الدرس الاتی انشاء اللہ تعالی فانتظر اذا تحققت ما ذکرنا ولاحت بان مصداق الوجود فی الکل نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام ضمہ الیہا فقد تیقنت بکثیر من المطالب العالیۃ منہا ان المہیات مجعولۃ جعلا بسیطا ومنہا ان التشخص لیس امرا منضما الی المہیۃ فانہ مساوق للوجود ومصداقہ ہو مصداق الوجود ومصداق التشخص الیہ نفس المہیۃ فالمہیۃ کما انہا ما بہ الاشتراک بین الافراد کذلک ہی ما بہ الامتیاز بینہا وہذا وان کان مما یتوحش عنہ الاذہان القاصرۃ لکنہ الحق کما سیاتی مفصلا فی مقامہ انشاء اللہ تعالی ومنہا ان المہیات الموجودۃ فی الخارج یستحیل حصولہا وارتسامہا بانفسہا فی العقل فانہا لما کانت بانفسہا مصادیق للوجود الخارجی استقل استحال ان تبلغ عنہا فی ظرف من ظروف الواقع وامتنع ان تکون بنفسہا مصادیق للوجود الذہنی الغیر المستقل منہا انہ لا یجوز ان یکون فرد من الطبیعۃ الجوہریۃ قائما فی موضوع بل فی محل للان القیام والحلول نحو من الوجود ومصداقہ نفس حقیقۃ الحال بلا زیادۃ امر علیہا فلو کان فرد من الطبیعۃ الجوہریۃ حالا فی محل کانت الطبیعۃ الجوہریۃ مصداقا للحلول والقیام فلا تکون طبیعۃ جوہریۃ فاستظہر ذلک فانہ سینفعک فی کثیر من المواضع **قولہ** ومطابق الحکم بہ ومصداقہ نفس تقرر المہیۃ اعلم ان التقرر والفعلیۃ لیس معنی زائدا علی نفس المہیۃ اذ لو کان معنا زائدا علیہا کان منضما الیہا فیکون متاخرا عن الوجود لا مصداقا لہ بل التقرر عبارۃ عن منشا انتزاع الوجود ومصداقہ وہو نفس المہیۃ سواء کانت نفس المہیۃ واجبۃ او مجعولۃ فالوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود المصدری عین المہیۃ فی الکل والفرق بین الواجب والممکن ان الحقیقۃ الواجبۃ غیر مجعولۃ بل متقررۃ بنفسہا والمہیۃ الممکنۃ مجعولۃ جعلا

Marfat.com

بسيطا و متقررة بجعل الجاعل ايا ها و المهية المتقررة كما انها مصداق للوجود لا بحيثية زائدة منضمة اليها كذلك هي مصداق لنفسها
لذاتيا تها لا بحيثية منضمة اليها بلا فرق اصلا و كما ان الوجود و خلط المهية بالوجود مجعولان بجعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقيتها
او تحققها هو تحقق مصداقيتها كذلك ذاتيات المهية و خلط المهية بها مجعولان بعين جعل المهية اذ جعلها عبارة عن جعل مصداقيتها و
تحققها هو تحقق مصداقيتها و هو المهية فلا فرق بين الوجود و الذاتيات في هذا الحكم اصلا فان المهية المتقررة كما انها مصداق لحمل الذاتيات
بلا امر زائد كذلك هي مصداق لحمل الوجود من دون زائد فهي كما لا تنتظر في كونها مصداقا للوجود بعده و اما اذا لم تتقرر فكما انها ليست مصداقا للوجود كذلك ليست مصداقا للذاتيات فنسبة الوجود الى المهية
الانسانية هي كنسبة الانسانية الى المهية الانسانية من دون فرق اصلا و لذا حكمنا بعينية الوجود للمهية و ما يظن من ان حمل الذات
على نفسها او حمل ذاتياتها عليها لا يحتاج الى جعل جاعل بخلاف حمل الوجود عليها ففي غاية السقوط اذ لا معنى لاحتياج حمل شئ على
شئ الى جعل جاعل الا احتياج مصداق الحمل اليه و مصداق حمل الذات و الذاتيات و مصداق حمل الوجود واحد و هي الذات الممكنة
المحتاجة الى جعل الجاعل فلا معنى لكون حمل الذات و الذاتيات غير محتاج الى جعل جاعل و احتياج حمل الوجود اليه مع وحدة مصداقيهما
و من العجب العجاب ما قال صاحب الافق المبين و ان لم يكن بدعا منه في فواتح ذلك الكتاب بعد ما ذكر ان ليس الوجود حقيقة الا
نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس المهية في ظرف ما لا معنى ينضم الى المهية او ينتزع منها و انه ليس في ظرف الوجود
الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها الموجودية و الصيرورة المصدرية و يصفها بها و يحملها عليها على ان مصداق
الحمل و مطابق الحكم نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل قال فان توهم ان الامر اذا قد اشبه حمل الذاتيات من حيث
ان مصداق الحمل و مطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع و الوجود من العرضيات اللاحقة قيل منفصل عن ذلك بان ذات
الموضوع هناك بنفسها يستقل بمصداقية الحمل مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها و اما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع
لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا تعرفت بضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعا و ربما يعود الى الحكم بها مشاهدة ترتب
آثار المهية عليها فتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل لا ان ترتب الاثار مصداق الحمل ايضا كما ظن فقد فارق حمل
الذاتيات من تلك الجهة انتهى و هذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل فانه ان اراد باستقلال ذات الموضوع مصداقية حمل الذاتيات
مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها ان ذات الموضوع المتقررة مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات من دون انضمام اية حيثية
غيرها اليها مسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حيثية غيرها اليها مسلم لكن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام
حيثية غيرها اليها مستقلة بالمصداقية لحمل الوجود ايضا بلا فرق و ان اراد ان ذات الموضوع متقررة كانت او لم تكن مستقلة بمصداقية
حمل الذاتيات دون حمل الوجود فذلك صريح البطلان فانها ما لم تتقرر ليست ذاتا فضلا عن ان يكون مصداقا لحمل الذاتيات و اما

Marfat.com

قوله واما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة لها فان اراد به اعتبار جاعلية العلة قيد
في مصداق الوجود فذلك باطل لانه لو كان قيدا في مصداقه كان منضما اليه وقد بطل فيما سبق وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة
حيثية تعليلية لصدق الوجود فان اراد به انه علة لمصداقية المصداق في الواقع فلا يخفى ان اعتبار جاعلية العلة ليس علة لمصداقية
المصداق في الواقع بل علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي ذات الجاعل لا اعتبار جاعليته والمصداقية ليست امرا زائدا على نفس
المصداق حتى يحتاج الى علة وراء علة المصداق وذات الجاعل كما انها علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات اذ
مصداقهما نفس الماهية المتقررة لا غير والجاعل علة لها بلا شبهة فلا فرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات في هذا الحكم و
ان اراد ان اعتبار جاعلية العلة علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ كانه حيثية لحاظية كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت لضرورة
او برهان صح حمل الوجود قطعا فان تفرع صحة حمل الوجود على تعرف جاعلية الجاعل انما هو في لحاظ اللاحظ واما في الواقع فصحة حمل
الوجود انما تتفرع على تقرر الماهية المتفرع على تحقق الجاعل لا على تعرف جاعليته فذلك ايضا باطل اذ اعتبار جاعلية الجاعل لا يصح ان يكون
علة لمصداقية المصداق في لحاظ اللاحظ ايضا اذ الوجود ينتزع عن الموجودات ويصدق عليها عند اصحاب النجب والاتفاق الناقلين للجاعل
على الاطلاق ايضا فاعتبار جاعلية الجاعل ليس علة لصدق الوجود وانتزاعه عن شئ في لحاظ اللاحظ وذهن المنتزع ايضا على ان كون
اعتبار جاعلية الجاعل علة لمصداقية مصداق الوجود في لحاظ اللاحظ لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود وبين مصداق الذاتيات
في الواقع وفيه الكلام وما قوله وربما يعود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل
فان اراد بمصداق الحمل نفس الماهية المتقررة فمسلم ان مشاهدة ترتب الآثار مما يعرف به تحقق ما هو المصداق اعني الماهية المتقررة لكن
الماهية المتقررة هي مصداق حمل الذاتيات ايضا وان اراد به الماهية المتقررة مع اعتبار جاعلية العلة فقد عرفت ان مصداق الوجود لا دخل
فيه لاعتبار جاعلية العلة ولا الحكم بصحة حمل الوجود متفرع على معرفة جاعلية الجاعل حتى يكون حيثية جاعلية الجاعل حيثية لحاظية واما قوله لان
ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فان اراد به ان مصداق الحمل في الواقع ليس هو ترتب آثار فذلك مسلم لان مصداق الحمل في
الواقع هي نفس الماهية المتقررة وترتب الآثار متفرع عليها متاخر عنها لكن اعتبار جاعلية العلة ايضا ليس مصداق الحمل لان هذا الاعتبار
ايضا متاخر عن الماهية المتقررة للمجعول ضرورة ان الجاعلية نسبة متاخرة عن المنتسبين فان قيل انه اراد باعتبار جاعلية العلة نفس ذات
العلة وهي غير متاخرة عن ذات المجعول المتقررة قلت ذات العلة وان لم تكن متاخرة عن ذات المجعول لكنها غير ماخوذة في مصداق
الوجود اذ مصداق الوجود هي نفس الذات المتقررة المجعولة نعم ذات العلة علة لمصداق الوجود اعني ذات المعلول وهي كما انها
علة لمصداق الوجود كذلك هي علة لمصداق الذاتيات وليست ذات العلة مصداقا لحمل الوجود على ذات المعلول او ماخوذة في
المصداق وان اراد ان مصداق الحمل اي علة صدق الحمل في لحاظ اللاحظ ليس هو ترتب الآثار فذلك مسلم فان الذهن

اذ الاحظ ترتب الاثار علی الماہیۃ حکم بانہا موجودۃ سواء اعتقد انہا مجعولۃ وترتب الآثار علیہا بجعل الجاعل ایاہا او اعتقد ان ترتب الاثار علیہا بنفسہا لا بعلۃ کما یراہ اصحاب النجت والاتفاق وبالجملۃ فکلام ہذا القائل لا یستحق ان یصغی الیہ فضلا عن ان یعول علیہ وسیاتی فیما یعد انشاء اللہ تعالی ما یزیدہ تفضیحا ویزید الحق کشفا وتوضیحا واللہ ولی العصمۃ ومولی الحکمۃ **قولہ** کانت الحیثیۃ التی ہی مصداق الحکم فیہا راجعۃ الی حیثیۃ تعلیلیۃ ہی کون الذات صادرۃ عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق یحتمل معنیین الاول مطابق الصدق ومنشاء الانتزاع کما یقال الماہیۃ المتقررۃ مصداق للوجود ومصداق للذاتیات وہو بہذا المعنی یساوق المحکی عنہ والثانی علۃ الصدق والمعنی الثانی یحتمل معنیین الاول علۃ الصدق فی الواقع والثانی علۃ الصدق فی لحاظ اللاحظ والاول منہما ایضا یحتمل معنیین الاول ان یراد بعلۃ الصدق مطابقۃ المحکی عنہ فانہ علۃ للصدق البتۃ وبعد تحققہ لا یحتاج نفس الصدق الی علۃ اخری وثانیہما ان یراد بہا ما ہو علۃ لمطابق الصدق ای المحکی عنہ فان ما ہو علۃ لتحقق المحکی عنہ علۃ لصدق الحکایۃ البتۃ فاذا حکینا بان الماہیۃ موجودۃ فمصداق الوجود بالمعنی الاول و بالمعنی الاول من المعنیین المذکورین للمعنی الاول من المعنی الثانی اعنی منشاء الانتزاع وعلۃ الصدق بمعنی المطابقۃ ہی نفس الماہیۃ المتقررۃ بلا زیادۃ امر علیہا ولیس التقرر امرا زائدا علیہا کما عرفت والمصداق بالمعنی الثانی من المعنیین الآخرین ہو جاعل الماہیۃ واما المصداق بمعنی علۃ الصدق فی لحاظ اللاحظ فہو ما یکون علۃ لصدق الوجود علی شیء فی لحاظ اللاحظ سواء کانت علۃ لہ فی نفس الامر ایضا ام لا فمشاہدۃ ترتب الآثار ومعرفۃ علۃ الماہیۃ علۃ لصدق الوجود فی لحاظ اللاحظ وربما یجوز ان یکون صدق الوجود علی ماہیۃ ما فی لحظ اللاحظ ضروریا غیر معلل بعلۃ واذا تحققت فیما سبق ان مصداق الوجود ای مطابق صدقہ فی الکل نفس الحقیقۃ المتقررۃ بلا زیادۃ امر علیہا سواء کانت الماہیۃ واجبۃ او ممکنۃ غایۃ الامر ان مصداق الوجود الواجبی لیس لہ علۃ ومصداق الوجود الامکانی مجعول ومعلول وہذا الفرق لا یستقیم الا انہ لا تحقق المصداق بمعنی علۃ المحکی عنہ بالوجود فی الواجب وتحقق المصداق بذلک المعنی فی الممکن ولا یلزم من ذلک ان یکون بین مطابق صدق الوجود فی الواجب وبین مطابق صدقہ فی الممکن فرق الا بان الاول مستغن عن العلۃ والثانی محتاج الیہا لا بان یکون المصداق فی الاول نفس الماہیۃ المتقررۃ بلا زیادۃ امر وفی الثانی الماہیۃ المتقررۃ مع امر زائد علیہا فاذن لا فرق بین الوجود الواجبی والوجود الجوازی الا بان فی الثانی تحقق المصداق بالمعنی الثانی من المعنیین الآخرین ایضا وفی الاول لا تحقق المصداق بذلک المعنی واما المصداق بمعنی علۃ الصدق فی لحظ اللاحظ واعتبار المعتبر فیجوز ان تحقق فی القبیلتین اذ یجوز ان یکون انتزاع الوجود من الواجب والاذعان لصدق الوجود علیہ بوسط کما یجوز ان یکون انتزاع الوجود من بعض الممکنات والاذعان لصدق الوجود علیہ بوسط والفرق بین مصداق الوجود فی الممکنات ومصداق الذاتیات فیہا غیر معقول اصلا لان المصداق بمعنی مطابق الحمل واحد فیہما والمصداق بمعنی علۃ المحکی عنہ متحقق فیہما لان مطابق حملہا وہی نفس الماہیۃ مجعولۃ البتۃ والمصداق بمعنی علۃ الصدق فی لحظ اللاحظ یجوز ان تحقق فیہما وذلک اذا کان ثبوت الذاتیات للذات نظریا فان ذلک غیر مستنکر ویکون ثبوت

Marfat.com

الوجود لها ايضا نظر يا ويجوز ان لا يتحقق فيهما ذلك اذا كان كلا الثبوتين ضروريا اذا تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين المهية
الواجبة والمهية الممكنة في كونهما مطابقين لحمل الوجود منشائين لانتزاعه غير معقول وانما الفرق بينهما بتحقق المصداق بمعنى علة مطابق
الحمل في المهية الممكنة وعدم تحققه في المهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل والصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود
بمعنى مطابق صدقه ولا ان تكون جزء من مطابق صدقه والا لزم تقدم هذه الحيثية على الوجود لان المصداق وجزءه لا محالة مقدم
على الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس المهية المتقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن ايضا ان تكون مصداقا
للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علته هي ذات الجاعل لا تلك الحيثية نعم يحتمل ان يكون تلك الحيثية علة لصدق الوجود
في لحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسامحة فانه ان اراد بالمصداق في قوله فانه لو كانت الحيثية التي هي مصداق
الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل اذ المصداق بمعنى مطابق الصدق نفس المهية وبمعنى علة مطابق الصدق ذات
الجاعل لا حيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصداق علة الصدق في لحاظ اللاحظ فمسلم ٨
لكن لا يستقيم قوله فمصداق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقم الطباق
بين القبيلتين وان اريد به علة صدق الوجود في لحاظ اللاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ اللاحظ
حيثية اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقررة ولعل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه
في الواجب مستغن عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق نفس تجوهر الحقيقة
والامر سهل في العبارة بعد وضوح المقصود قال بعض الشراح كون مصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل
باطل لان حيثية الاستناد اما تقييدية او تعليلية وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحيثية التقييدية اما انضمامية او انتزاعية وكل
منهما يوجب سبق الوجود عليها لان وجود الصفة فرع وجود الموصوف مع ان مفهوم الاستناد ايضا من العوارض ومصداقه نفس الذات
واما الثاني فلان في الحيثية التعليلية تشريك الذاتيات والعوارض كيف والانسان ما لم يصدر عن الجاعل فليس بانسان ولا حيوان
فيكذب الموجبات باسرها قبل صدوره عن الجاعل فقولنا الانسان حيوان حادث وكل حادث فله محدث انتهى ولا يذهب عليك
ان ما ذكره في ابطال الشق الثاني انما يدل على تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذاتيات على الذات ايضا لا على انتفارها في صدق
الوجود كما هو مدعاه كما لا يخفى **قوله** فيكون الوجود نفس ذاته اعلم ان معنى عينية الوجود لشئ ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه معنى
مصدري انتزاعي لا يصلح ان يكون عينا لشئ من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشار انتزاعه
نفس ذات الشئ بلا زيادة امر عليها وقد عرفت ان مصداق الوجود في كل شئ ممكنا كان او واجبا نفس ذاته بلا زيادة امر عليها
فتفريع عينية الوجود للذات الواجبة على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها كما وقع من الشارح لا يدري

Marfat.com

وجهه وكون مصداق الوجود فى الممكن مجعولا لا يستلزم ان يكون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى الذى ذكرناه فان مصداق الذاتيات بل الذات فى الممكن ايضا مجعول ولا يلزم من ذلك زيادة الذات والذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من ذلك زيادة الوجود عليها والاصطلاح على ان معنى عينية الوجود هو ان لا يكون لمصداقه علة يرفع النزاع فى عينية وجود الواجب وزيادته اذ هذا المعنى من العينية لا ينكره احد لانه ظاهر من معنى الوجوب **قوله** فهذه الذات هى الواجب بالذات احترز به عن الواجب بالغير واما قوله والاولى الممكن بالذات فلفظة بالذات ليست للاحتراز بل هى لبيان الواقع ولرعاية المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا امكان بالغير **قوله** فالوجود فى الواجب عين ذاته اختلف المتكلمون والحكماء فى زيادة الوجود وعينية فذهب عامة المتكلمين الى زيادته فى الكل اى فى الواجب والممكن جميعا وذهب محققوهم وهم الاشاعرة الى انه عين فى الواجب والممكن جميعا وذهب الفلاسفة الى انه عين فى الواجب زائد فى الممكن وقد اضطربت كلمات القوم فى بيان مذهبهم فلنفص كلماتهم ثم نقض بينهم فيما هم فيه مختلفون فنقول زعم صاحب الافق المبين اخذا من كلام المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هو ان منشأ انتزاع الوجود المصدرى ذاته تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية وقلده الشارح جريا على عادته وقد علمناك فساده فى الدرس السابق وكلام المحقق الدوانى فى كتبه مضطرب فقد يفهم من كلامه فى الحواشى القديمة ان معنى عينية الوجود له تعالى هو انتفاء الحيثية التعليلية فى انتزاع الوجود عنه سبحانه حيث قال هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشئ حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدء لانتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الجاعل وفى الواجب ذاته بذاته انتهى وفى الحواشى الجديدة ما يدل على ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهذا هو المعنى بالعينية وفى حاشية لهياكل النور ما يدل على ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكنات واطلاق الموجود على الممكنات لا يستلزم قيام الوجود بها كما ان اطلاق الشمس على الماء الموضوع فى الشمس لا يستدعى قيام الشمس به فانظر الى اضطراب كلامه فى هذا المقام مع ان فى كل مقال من مقالاته اختلالا اما فى الاول فلما عرفت واما فى الثانى فلان الوجود المطلق ليس له فرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنى حصته امر اعتبارى لا يصلح ان يكون عينا لحقيقة من الحقائق كما اعترف هذا المحقق فى اول ما نقلنا عنه وكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى فردا لما لا وجود له فى الخارج وما قال هذا المحقق فى دفع هذا الاشكال من ان لا يصادم كون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشئ والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الموجودات الخارجية ليس بشئ لان الشئ والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحد مع الموجودات الخارجية

Marfat.com

اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود واما في الثالث فلان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاق حقيقي بلا ريبة واطلاق المشتق
حقيقة على شئ لابد له من قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشئ فلابد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الموجود قياس صدق
الموجود على الممكنات على صدق الشمس على النار قياس مع الفارق لان اشتقاق الشمس عن الشمس اشتقاق جعلي بخلاف
اشتقاق الموجود من الوجود فمبدء الشمس هي الشمسية لا الشمس ولانم ان الشمسية غير قائمة بالنار وسياتي تمام الكلام في ذلك
انشاء الله تعالى ويلوح من كلام البعض ان في الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري
المطلق والثالث حصة الوجود المصدري المطلق وهما زائدان عليه تعالى وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط فالمراد
بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذي هو عينه
وحصة الوجود المصدري وهو باطل بديهة واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثاني لانه اعتباري ورد بانه لا معنى
لقيام المبدء مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناطا لصدق الموجود عليه سبحانه واجيب عنه بان معنى
المشتق امر اجمالي بسيط راجع الى ما يترتب عليه آثار المبدء فمعنى الاسود ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود
لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الاثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالاسود فان
ترتب الاثار على ما صدق عليه لاسود انما هو بقيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته
بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ تترتب الاثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود عليه
نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدري او حصته به وتوهم صدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى
هي عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هي الموجود المعرى عن الماهية بخلاف الممكنات فانها ماهيات موجودة فالواجب موجود
بحت لا شئ موجود وهو توهم فاسد لانه ان اراد بالموجود المفهوم المشتق الانتزاعي فالقول بكونه عينا للذات الحقة الواجبة ضروري البطلان وان اراد به ما يصدق عليه
هذا المفهوم فاذن الواجب تعالى شئ يصدق عليه هذا المفهوم وهو خلاف مذهبه ايضا لا يبقى على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذوات
الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذوات الممكنة فاي فارق بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون
الممكنات فان فرق بان صدق الموجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدقه على الممكنات
رجع مآل العينية الى انتفاء الحيثية كما نقلناه عن المحقق الدواني اولا وقد شدد هذا القائل النكير على المحقق في هذا القول وتحقيق المقام
على وجه بسيط غير خاف على ذوي الاوهام ان الوجود يمكن ان يراد به معنيان الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول ليس عينا
لشئ من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على راي الحكماء وعين الممكن ايضا على مذهب اهل الحق فمذهب الحكماء هو ان
الوجود الحقيقي نفس ذاته وآثار الوجود مترتبة على نفس الذات الحقة ويسمى هذا المعنى وجودا حقيقيا وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري

ايضا وهو غير الحصة فمن قال انه تعالى فرد الوجود المطلق اراد بهذا المعنى لاحصة وقد صرح المحقق الدوانى فى موضع من مشاجراته مع معاصره بالفرق بين فرد الوجود وحصته بما حاصله ان فرد الوجود المصدرى الذات التى يكون منشار لانتزاعه وكذا من قال ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غير قائم بشئ اصلا لم يرد بالوجود المعنى المصدرى ضرورة ان قيام المعنى المصدرى بنفسه وعدم قيامه بشئ كلاهما بديهى البطلان بل اراد الوجود الحقيقى فهو قائم بنفسه غير قائم بشئ وصدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقى على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار الموضوع فى الشمس فكما ان صدق الشمس على المار انما هو لاجل نسبة بينه وبين الشمس كذلك صدق الموجود المشتق من الوجود الحقيقى انما هو لاجل نسبة بين الممكنات وبين الواجب تعالى كالمضئ المشتق من الضوء الحقيقى مضئ بمعنى انه ضوء قائم بنفسه وما سواه انما هو مضئ لاجل نسبة بينه وبين الضوء الحقيقى وكذا ينبغى ان يفهم من قول المحقق فى اول ما نقلنا عنه الا ان الامر الذى هو مبدء لانتزاع المحمول الى آخره يعنى ان الوجود الحقيقى الذى هو مبدء لانتزاع الوجود المصدرى فى الممكنات ذواتها من حيث الاستناد الى الجاعل وفى الواجب ذاته بذاته فالوجود الحقيقى حقيقة اذن هو نفس ذات الواجب وموجودية الممكنات انما هى من جهة استنادها وانتسابها اليه فقد لاح ان كلام المحقق بعد التامل غير مضطرب وان كلماته متطابقة وان كانت متخالفة فى بادى الراى ويطبق عليه ايضا ما نقلنا عن البعض من ان فى الواجب ثلثة وجودات واحد منها عينه وفى الممكنات وجودان فالحق ان مذهب الحكماء هو ان الواجب وجود خاص حقيقى قائم بنفسه والمعنى المصدرى زائد عليه تعالى ينتزع عن نفس ذاته الحقة لكن الفرق بين الواجب والممكن فى هذا الحكم مما لا وجه له فان الماهية الممكنة ايضا وجود حقيقى اى منشار لانتزاع الوجود المصدرى وهو زائد عليها منتزع عن نفسها والفرق بان الحقيقة الممكنة مجعولة والحقيقة الواجبة ليست كذلك لا يجدى فيما نحن فيه نفعا اذ ذلك لا يزيد على بيان معنى الامكان والوجوب والقول بان صدق للوجود على الممكنات انما هو لاجل نسبة بينها وبين الواجب ان اريد بالموجود ما هو منشار لانتزاع الوجود واريد بالنسبة بين الممكنات والواجب نسبة المجعولية والجاعلية فهو صحيح لكن ليس صدق الموجود على الممكنات من قبيل صدق الشمس على المار فان الماهية الممكنة نفسها منشار لانتزاع ذهنى موجودة حقيقة بخلاف المار فانه ليس نفسه مصداقا للشمسية وهذا ظاهر من الاصول التى سلفت وان اريد بالموجود معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه ثم ههنا اشكال وهو ان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى لم يكن له من علة ويستحيل ان يكون علته غير الذات والا لزم الامكان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات عليه بالوجود وهو باطل ولو لم يكن زائدا عليه لزم ان يكون الواجب معنى اعتباريا والجواب ان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ما يكون له وجود غير وجود الذات وتقرر مغاير تقررها والثانى ما يكون تقرره بنفس تقرر الذات فالاول يحتاج الى علة البتة سواء كانت الذات واجبة او ممكنة والثانى لو كان تقرره بنفس تقرر الذات كان تابعا للذات فلو كانت الذات واجبة كان ذلك الامر

Marfat.com

الزائد غير محتاج الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي
هو زائد على الذات من القبيل الثاني فلا يجب ان يكون له في كونه زائدا على الذات الواجبة من علة وفي كونه زائدا على الممكنات
من علة غير علة ذواتها وليس ان تقرر الانتزاعيات في الواقع هو تقرر مناشيها ومنشأ الوجود نفس الذات فتقرره هو تقررها
فالذات اذا كانت واجبة كان تقرر الوجود الذي هو تقرر الذات ايضا واجبا واذا كانت ممكنة كان تقرر الوجود مجعولا بعين جعل
تقرر الذات فانقيل فما حال مفهوم الموجود قلت حاله مثل حال الوجود سواء بسواء فانه كما ان للوجود نحوين من التقرر الاول
التقرر الذي هو تقرر المنشأ وحاله حال المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر للوجود واجبا وان كان المنشأ مجعولا كان
هذا التقرر مجعولا وبالجملة بين هذا التقرر وبين المنشأ وحدة بحتة في الواقع وانما التغاير في ملاحظة العقل والثاني تقرره بعد
الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر المنشأ متاخر عنه وهذا التقرر معلول البتة سواء كان المنتزع منه واجبا او ممكنا كذلك لمفهوم
الموجود ايضا نحوان من التقرر الاول تقرره الذي هو تقرر مصداقه وحاله حال تقرر المصداق فان كان المصداق واجبا كان
هذا النحو من تقرر مفهوم الموجود ايضا واجبا وان كان ممكنا كان ممكنا والثاني تقرر هذا المفهوم بعد الانتزاع في الذهن وهو مغاير لتقرر
المنشأ متاخر عنه وهذا التقرر معلول سواء كان المصداق واجبا او ممكنا فكما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرر ليس متاخرا
عن تقرر الذات بل تقرر الوجود هو تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الاول ليس متاخرا عن تقرر الذات وكما ان تقرر
الوجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات كذلك تقرر الموجود بالنحو الثاني متاخر عن تقرر الذات ومن البدع ما تجشمه صاحب
الافق المبين حيث قال الوجود المطلق معنى مصدري لا يوخذ من مبدء المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها وانما في القيوم الواجب بالذات فمعناه صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل
الموجود هو نفس الحقيقة المقدسة بنفس الذات ونسبة الموجودية المصدرية اليها نسبة الانسانية الى ذات الانسان مثلا وكون المعنى
المصدري الانتزاعي متاخرا عن مرتبة نفس الذات لا يضادم كون مفهوم المحمول وهو الموجود متحققا في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانتزاعي الذي
هو الانسانية والحيوانية متاخر عن نفس الانسان والحيوان ومفهوم المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة الهوية من حيث هي هي
لان العقل يحكم بان الانسانية والحيوانية المنتزعة اخرا ليس مطابقهما وما ينتزع هي عنه الا نفس ذات الانسان والحيوان بالجملة فمطابق المعنى المصدري المنتزع اخرا
نفس ذات الموضوع بذاته وان لم يكن ذلك المعنى متحققا مع الموضوع في مرتبة جوهر ذاته بل يكون منتزعا آخرا لكن من نفس
الذات فمصداق حمل الوجود المطلق على الواجب تعالى نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته كما ان مصداق الحمل في
الممكنات هو نفس الذات من حيث الصدور عن الجاعل لا حيثية تقوم بالذات انتهى ملخصا وانت تعلم ان الفرق بين الوجود
المصدري ومفهوم الموجود بكون الاول متاخرا عن مرتبة الذات وكون الثاني متحققا في تلك المرتبة محال لان العقل اذا قد

Marfat.com

بينا ان لكليهما نحوين من التقرر الاول تقررهما الذى هو تقرر المنشار والمصداق وهما فى هذا التقرر غير متاخرين عن المنشار و
المصداق بل تقرر المنشار والمصداق هو تقررهما والثانى تقررهما بعد الانتزاع فى الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن
الذات التى هى المنشار والمصداق وقياسه الوجود على الانسانية والموجود على الانسان وان كان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجديه فى بيان الفرق بين الوجود والموجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذهنى المنتزع
متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقررها بنفس تقرر ذات الانسان فغير متاخر عن نفس ذاته البتة وكذلك
مفهوم الانسان بوجوده الذهنى المنتزع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متاخرا بتقرره الذى هو نفس تقرر
ذات الانسان ثم قال هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل
الجاعل وكانت الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيثية التى هى مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون
الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر فى ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكى عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
قيام وجود به او اقتضاء منه لصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل
وكون الذات المتقررة هى مطابق الحكم بالوجود جواز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن فى مرتبة ذاته والا لزم سلب
نفسه عنه فى مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم يكون الشئ نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما ذكره فى الوجود
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل سلب الوجود عنه
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتيا ته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة
الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة الفية تلك النسبة
فلا يصح تجويز سلب الوجود فى مرتبة ذات الممكن كما زعمه او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هى
مع امر زائد عليها وقد سبق بطلانه والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هى الذات المتقررة وقد صرح فى الافق المبين
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جوز سلب الوجود عن الممكن فى مرتبة ذاته وهو تهافت ظاهر هذا وليعلم ان ما ذكره
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا فى الواقع لكن لا يصح على رايه لان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبة الى الحقيقة الواجبة نسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذهب صوفية الكرام بوأهم الله فى دار السلام وهذا القائل مراحل عن تصور
هذا المعنى وتخييله فضلا عن تحقيقه وتحصيله والله ولى التوفيق وهو الهادى الى سواء الطريق **قوله** اذ هو بذاته مبدء لانتزاعه تعليل
العينية بكونه سبحانه بذاته مبدء لانتزاع الوجود مبنى على تخييله ان معنى العينية هو انتفاء الحيثية التعليلية وقد عرفت فساده

قوله ولا يصح ان يكون وجوبه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود فالشارح يريد ان يبطل هذا المذهب ليتحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه فى اثبات العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وبطلان الثانى ليستلزم بطلان المقدم والحق ان المتكلمين سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منضمة الى الحقيقة فى الاعيان وكتب الكلام مشحونة بذلك ومع ذلك يقولون باشتراكه معنى بين الواجب والممكنات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه بتحقق موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالموجود فى الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف ينسب الى الوجود بالتبع ولذلك ذهب من سمى من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعا اذ قد بطل كون الوجود صفة منضمة فان اراد وابكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلية والمعلولية وانما تصور العلية والمعلولية فى تقررين متغايرين فحاصل القول بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان اراد وابه ان تقرر الوجود انما هو بتقرر الذات التى هى منشاره فذلك حق لا ريب فيه وهو بعينه مذهب الحكماء ودلائل المتكلمين المورودة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا فى الممكنات عينا فى الواجب الى غير ذلك ولا يفيد شئ من دلائلهم ان مصداق الوجود فى الواجب ليس نفس ذاته بل هى مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين فى هذا المقام ليس قابلا للتشنيع **قوله** كما هو سنة اللوازم قد اشتهر ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها مقتضية لها وفرق القائلون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هى الماهية من حيث اقتضائها اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تحقق لها بانفسها فى الواقع انما التقرر فى الواقع للماهية وهى متقررة فى الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر منشأ انتزاعها وكذا الوجود امر اعتبارى لا تحقق له بنفسه فى الواقع انما التقرر لمنشاره والوجود متقرر بعين تقرر المنشأ نعم له تقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر المنشأ فتقرر الاربعة مثلا فى الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائدا على تقرر الاربعة فى الواقع بل فى الواقع تقرر واحد اذا تمهد هذا التصوير فنقول انكان المراد بكون الماهية علة للوازمها ان الماهية علة لتقرر لوازمها فى الواقع بمعنى التقرر الذى هو بعينه تقرر الماهية فذلك باطل لاستلزامه كون الماهية علة لتقرر ها لان هذا التقرر للوازم هو بعينه تقرر الماهية بلا فرق وان اريد بكون الماهية علة للوازمها انها منشار لانتزاع لوازمها فذلك صحيح لكن المهية منشار لانتزاع الوجود ايضا والحقيقة الواجبة منشار لانتزاع وجودها فهذا المعنى من العلية متحقق بين الحقيقة الواجبة وبين الوجود ايضا فلا وجه للقول بعلية الماهية للوازمها وعدم علية الواجب لوجوده ومازعموا من ان مصداق اللوازم هى الماهية من حيث اقتضاءها للوازم ليس له معنى لان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها انما نفس الماهية بلا حيثية زائدة اصلا فلا يكون مصداقها هى الماهية من حيث اقتضائها للوازم واما الماهية مع حيثية الاقتضاء فهذا صريح البطلان لان الاقتضاء ليس خارجا من منشار انتزاع اللوازم ولانه معنى نسبى لا تحقق له الا بتحقق منشار انتزاعه وهى نفس الماهية الملزومة بلا زيادة حيثية فمنشار انتزاع اللوازم بالحقيقة هى نفس الماهية الملزومة بلا حيثية اصلا ولانه لا يعقل اقتضاء الماهية للوازمها الا بمعنى كونها منشار لانتزاعها فلو كان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها هى الماهية من حيث الاقتضاء كان الحاصل ان مصداق اللوازم ومنشار انتزاعها الماهية من حيث كونها منشار انتزاع اللوازم وهذا كلام خال عن التحصيل ومن الاضاحيك ما قال صاحب الافق المبين من ان لازم الماهية انما علة كونه للماهية هى نفسها المتقررة المقتضية لذلك اللازم على ان يكون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود فان الوجود اول ما ينتزع من المهية المتقررة بالقياس الى سائر اللواحق فالماهية المتقررة هى نفسها مطابق هذا الحكم ومبدء هذا الانتزاع فيكون موجوديتها قبل اعتبار تلبسها بشئ ما اى شئ كان مما هو يلحق جوهر الذات وليس يدخل فى قوام سنخ الحقيقة انتهى وانت وكل من يستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخيل بما ذكرنا آنفا واما قوله بان علة كون اللازم للمهية هى نفسها الى آخره فلا معنى له اذ لا معنى لكون الماهية مخلوطة بالوجود الا كونها مصداقا له ومنشار انتزاعه وهى كما انها مصداق للوجود كذلك هى مصداق للوازمها والمهية المتقررة التى هى مصداق للوجود واللوازم واحدة فليس بين مصداق الوجود ومصداق اللوازم فى الواقع تغاير وتعدد فضلا عن ان يكون بينهما تقدم وتاخر فالمهية اذ هى مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ايضا فلو كانت مقتضية للوازم وكانت حين الاقتضاء مخلوطة بالوجود حتى يلزم من ذلك تقدم الوجود على اللوازم كما زعم كانت حين الاقتضاء مخلوطة باللوازم ايضا فيلزم تقدم اللوازم على انفسها وهو خلف باطل واما قوله الوجود اول ما ينتزع عن الماهية المتقررة فمسلم لكن ليس كون الوجود اول الانتزاعيات عن الماهية المتقررة لكون الوجود ماخوذا فى منشار انتزاع سائر الانتزاعيات حتى يكون منشار انتزاعها المهية من حيث انها قد انتزع الذهن عنها الوجود ووصفها بل معناه ان الذهن ينتزع الوجود عن الماهية المتقررة قبل ان ينتزع منها سائر الانتزاعيات لان الوجود اعرف المفهومات واعمها فهو اقدم فى الحصول الذهنى وانتزاع الذهن من سائر اللواحق لا

ان لانتزاع الوجود مدخلا فی انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون الوجود ماخوذا فی مصداقها علی انه لو فرض وسلم ان لانتزاع الوجود دخلا
فی انتزاع سائر الانتزاعیات فلا یلزم من ذلک ان یکون مصداق الوجود مقدما علی مصداق سائر الانتزاعیات لان الوجود بحکایته
عن نفس الحقیقة المتقررة والعقل حاکم بان مصداق جمیع اللواحق والانتزاعیات یجب ان یکون متقررا فی الواقع فالعقل یحکم بان کلما
ینتزع شئ عن شئ فان ذلک الشئ المنتزع منه موجود ای مصداق للوجود فالعقل حاکم بکون انتزاع سائر الانتزاعیات عن الماهیة بعد
انتزاع العقل معنی الوجود عنها من جهة حکمه باستحالة انتزاع مفهوم عما لا یکون مصداق الوجود ای لا یکون حقیقة متقررة ومن جهة استلزام
ملاحظة التقرر انتزاع معنی الوجود من حیث ان الوجود عبارة عن مفهوم التقرر فی مرتبة الحکایة لا من جهة ان مصداق الوجود مقدم
علی مصداق اللوازم وهذا تحقیق دقیق یحتاج فی فهمه الی تلطیف القریحة **قوله** والانصاف طباع وجد فوجد اعلم ان الناس قد خبطوا فی هذا
المقام لا سیما صاحب الافق المبین وقد خبط الشارح فی اقتفاء اثره وهذا آفة التقلید فلنقص علیک ما قالوا فی هذا الباب ثم لنتصو
جلباب الارتیاب عن وجه الصواب فنقول قد استدل الحکماء علی عینیة الوجود للواجب بانه لو کان زائدا علیه کان معلولا لغیره
وهو باطل للاستلزام امکان الواجب ولذاته تعالی فیکون ذاته تعالی مقدمة علیه بالوجود بالقع طبائع وجد فوجد بین الواجب تعالی
وبین الوجود ویصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود فیکون وجوده تعالی فی مرتبة العلة مقدما علی وجود المعلول فاما ان یکون ذانک
الوجودان متحدین فیلزم تقدم الشئ علی نفسه وهو بدیهی البطلان او متغایرین فیلزم ان یکون الواجب موجودا بوجودین بل بوجودات
شتی غیر متناهیة وهو ایضا باطل بدهة ولما سیاتی واعترض الامام فی شرح الاشارات بانه اذا کان وجود الممکن زائدا علیه کما هو مذهبهم
کان قائما به فیکون الممکن قابلا له والقابل یجب تقدمه علی المقبول فقد لزم علیهم فی الممکن ما الزموا المتکلمین فی الواجب والحاصل
ان الماهیة الممکنة علة قابلة للوجود عند الحکماء کما ان ذات الواجب علة فاعلة له عند المتکلمین فلو وجب تقدم العلة الفاعلة للوجود
علی الوجود بالوجود کما زعمه الحکماء فی هذا الدلیل لزم تقدم الماهیة الممکنة علی وجودها بالوجود ایضا اذ العلیة فی کلیتهما متحققة غایة الامر ان
العلة فی الاول فاعلة وفی الثانی قابلة واجاب عنه المحقق فی شرح الاشارات بان کلامه هذا مبنی علی تصوره ان للماهیة ثبوتا
فی الخارج دون وجودها ثم الوجود یحل فیها وهو فاسد لان کون الماهیة هو وجودها والماهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان تکون
فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل وجود عقلی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود و
عدم اعتبار الشئ لیس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماهیة لیس لها
وجود منفرد وللوجود وجود آخر حتی یجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماهیة اذا کانت فکونها وجودها والحاصل ان الماهیة انما تکون
قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان تکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل فقط انتهی وهذا الکلام بظاهره فاسد
لان مبنی النقض لیس ما زعمه المحقق من تصور الناقض ثبوت الماهیة فی الخارج بدون الوجود لان الناقض غیر قائل به علی

Marfat.com

تقدیر القول بثبوت الماہیۃ بدون الوجود لیس للنقض وجہ اذ تقدم الشیٔ علی الشیٔ کان فی کون الماہیۃ قابلۃ للوجود علی ان معنی النقض وہو اجرار الدلیل حیث تخلف الحکم انما یحصل اذا لم یکن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصلہ ان الدلیل یقتضی سبق الوجود لقابل الوجود ایضا مع انہ باطل الا ان یوجہ بان مرادہ ان کلام الناقض مبنی علی تصورانہ یلزم من کون المہیۃ قابلۃ للوجود ثبوت الماہیۃ فی الخارج قبل الوجود کما یلزم ذلک من کونہا فاعلۃ وذلک تصویر لاستدلالہ کما ذکرہ مفصلا ثم انہ اعترض علی ہذا الجواب بان الاتصاف اذا کان امرا عقلیا یکون الصفۃ ایضا امرا عقلیا فلو فرضنا الماہیۃ فاعلۃ لتلک الصفۃ لم یلزم کونہا فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ بل انما یلزم کونہا فاعلۃ لصفۃ عقلیۃ کما انہا قابلۃ لصفۃ عقلیۃ وما یقال من ان الوجود بمعنی الموجود عین الماہیات الخارجیۃ وعارض لہا فی الاعتبار الذہنی فجاز ان یسمی عقلیا باعتبار ان زیادتہ علی الماہیۃ فی اعتبار العقل وان یسمی خارجیا باعتبار انہ عین الماہیۃ فی الخارج وہذا ہو المراد بالصفۃ الخارجیۃ وتسمیۃ بالصفۃ لکونہ عرضا عاما للمہیات ولا خفاء فی ان فاعل الموجود الذی ہو عین الامر الخارجی یجب ان یکون موجودا فی نفس الامر ولا یجوز ان یکون امرا اعتباریا کالمہیۃ من حیث ہی ہی التی لا توجد الا فی ملاحظۃ العقل ساقط لجریان مثل ذلک فی القابل ایضا فان القابل للوجود بمعنی الموجود الذی ہو عین الامر الخارجی لا یجوز ان یکون امرا اعتباریا بل یجب ان یکون فی نفس الامر فالفرق بین القابل والفاعل تحکم وقال صاحب المحاکمات فی توجیہ کلام المحقق ان حاصلہ انہ ان اردتم بکون الماہیۃ قابلۃ للوجود انہا قابلۃ لہ فی العقل فلا نسلم انہا لیست بمتقدمۃ بل ہی متقدمۃ فی الوجود العقلی ضرورۃ ان الماہیۃ تتحقق فی العقل ثم یعرض لہا الوجود الخارجی وان اردتم انہا قابلۃ لہ فی الخارج فہو مم وانما یکون ذلک لو کان للوجود وجود منفرد عن وجود المہیۃ فی الخارج کما فی اتصاف الجسم بالبیاض وہو باطل واورد علی ہذا التوجیہ بوجوہ الاول ان قول المحقق ولا یمکن ان تکون فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ عند وجودہا فی العقل لغو لا دخل لہ فی الجواب علی ہذا التوجیہ فانقیل انہ بیان للفرق بین القابل للوجود والفاعل للوجود قیل ان کان الوجود صفۃ خارجیۃ کانت المہیۃ قابلۃ لہ فی الخارج وان لم یکن صفۃ خارجیۃ لم یکن الماہیۃ علی تقدیر کونہا فاعلۃ لوجودہا فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ الثانی انہ لا یرتبط ہذا التوجیہ بقول المحقق کلامہ ہذا مبنی علی ان للمہیۃ ثبوتا فی الخارج دون وجودہا الثالث انہ للناقض ان یقول لما کان قابلیۃ الماہیۃ للوجود بحسب العقل وکفی فی تقدم العلۃ القابلۃ تقدمہا بالوجود العقلی فلیکن فاعلیتہا للوجود ایضا بحسب العقل ولیکف فی تقدم العلۃ الفاعلۃ ایضا تقدمہا بالوجود العقلی من غیر ان یکون لہ تقدم بحسب الوجود الخارجی فان قیل الکلام فی ماہیۃ الواجب ووجودہا فلو کانت علۃ لوجودہا الخارجی کان الوجود العقلی لماہیۃ الواجب مقدما علی وجودہ الخارجی فیلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب وہو محال قلنا معنی تقدم العلۃ علی معلولہا بالوجود العقلی ان یکون الوجود العقلی للعلۃ مقدما علی الوجود العقلی لمعلولہا وانما یلزم من ہذا تقدم الوجود العقلی لماہیۃ الواجب علی الوجود العقلی لوجودہا الخارجی لا تقدم الوجود العقلی لماہیۃ الواجب علی وجودہا الخارجی حتی یلزم ان تحقق عقل قبل وجود الواجب

Marfat.com

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود الواجب وما فی الحواشی القدیمۃ للمحقق الدوانی من انہ لو کانت الماہیۃ باعتبار وجودہا
فی العقل علۃ فاعلۃ للاتصاف بالوجود الخارجی کان موجودیتہا فی العقل قبل اتصافہا بالوجود الخارجی فیلزم ان یکون قبل
اتصافہا بالوجود الخارجی عقل بتۃ وہو صریح البطلان غیر وارد لان اتصاف الماہیۃ بالوجود الخارجی بمعنی ان یکون ہناک
موصوف وصفتہ انما ہو فی العقل واما کونہ تعالی موجودا فی الخارج فلیس اتصافا اذ مصداقہ نفس ذاتہ الحقۃ ولیس الوجود منحازا
عنہا فی الخارج حتی یتحقق الاتصاف بنفس کون الواجب موجودا فی الخارج فالاتصاف انما یتحقق فی العقل فیجوز ان یکون علۃ
ہی الماہیۃ الواجبۃ وتکون مقدمۃ علیہ بحسب الوجود العقلی ولا یلزم من ذلک الا تقدم العقل علی اتصافہ بالوجود الخارجی الذی ہو فی
الذہن لا علی کونہ موجودا فی الواقع فان ذلک لیس ہو الاتصاف فان قیل لا یعقل کون الماہیۃ علۃ لاتصافہا بالوجود الخارجی
الا اذا کانت علۃ لمصداق الاتصاف وہی الماہیۃ الموجودۃ فی الخارج فلو کانت الماہیۃ علۃ لاتصافہا بالوجود الخارجی ومتقدمۃ علیہ بحسب وجودہا
العقلی کانت متقدمۃ علی کونہا موجودۃ فی الخارج بحسب الوجود العقلی فیکون کونہا موجودۃ فی الخارج متاخرا عن وجودہا العقلی ووجودہا العقلی متاخرا
عن وجود العقل والمتاخر عن المتاخر متاخر فیکون کون الواجب موجودا متاخرا عن وجود العقل وہو صریح البطلان قلت امکان الکلام فی المصداق فالعقل فاعلیۃ الواجب
لوجودہ ولا قابلیۃ الممکن لوجودہ فیلغو الکلام من الراس وتحقیق المقام علی وجہ ینکشف بہ الاوہام انہ لا یخلو اما ان یکون الوجود صفۃ منضمۃ
او امرا انتزاعیا فان کان صفۃ منضمۃ وقیل ما بہ الموجودیۃ فی الواجب ایضا صفۃ منضمۃ الیہ فاستدلال الحکمار علی بطلانہ تام بلا ریبۃ لان
حقیقۃ الواجب لو کانت علۃ للوجود الذی ہو صفۃ منضمۃ الیہا کانت متقدمۃ علیہ بالوجود ویقع طباع وجد فوجد یعنی وجدت الحقیقۃ فوجد
وجودہا فیلزم اما تقدم الوجود علی نفسہ او موجودیۃ الواجب بوجودین بل بوجودات غیر متناہیۃ لکن یکون ہذا الاستدلال منقوضا
بوجود الماہیۃ الممکنۃ لانہ صفۃ منضمۃ الیہا کما ہو رای المشائیۃ والماہیۃ الممکنۃ محل وعلۃ قابلۃ لہا وکما یلزم العلۃ الفاعلۃ ان تکون متقدمۃ
علی معلولہا کذلک یلزم العلۃ القابلۃ ان تکون متقدمۃ علی مقبولہا بلا فرق فیکون النقض علی الحکمار واردا علی ہذا التقدیر ولا ینفع
ما قال المحقق فی الجواب او یکون اتصاف الماہیۃ بالوجود علی ہذا التقدیر اتصافا انضمامیا کاتصاف الجسم بالبیاض ویجب ان
یکون المنضم الیہ مقدما علی المنضم بالوجود البتۃ ولا یجدی ایضا ما یقال ان قابل الوجود یجب ان یکون خالیا عن الوجود لئلا یلزم حصول
الحاصل وعن العدم ایضا لئلا یلزم اجتماع المتنافیین بخلاف معطی الوجود وذلک لان قابل الوجود بمعنی ما ینضم الیہ الوجود یجب
ان یکون موجودا اذ انضمام شئ الی شئ فرع وجود المنضم الیہ وبطلان حصول الحاصل انما یدل علی بطلان کون الوجود صفۃ منضمۃ
لا علی خلو قابل الوجود عن الوجود بعد تسلیم کون الوجود صفۃ منضمۃ فان کون المنضم الیہ خالیا عن الوجود صریح البطلان وامکان الوجود
امرا انتزاعیا فالاستدلال المذکور غیر معقول لانہ ان قیل ان ماہیۃ الواجب لو کانت علۃ لوجودہا کانت سابقۃ علیہ بالوجود
وصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود کان ذلک کلاما لغوا لیس تحتہ طائل اذ لیس یمکن للوجود المصدری الانتزاعی وجود

Marfat.com

فی الواقع متاخر عن وجود منشائہ حتی یکون الماہیۃ التی ہی منشائہ سابقۃ علیہ لصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود بل لیس
لکون الواجب علۃ لوجودہ علی ہذا التقدیر معنی سوی انہ منشار انتزاعہ وہذا مما لا یمکن انکارہ فکیف یستدل علی بطلانہ ولو فرض
بطلانہ بما ذکروہ جری البیان فی البطال کون الذات الممکنۃ قابلۃ للوجود ای منشا لانتزاعہ ایضا بلا فرق بینہ وبین کون الواجب
فاعلا لوجودہ بمعنی منشار انتزاعہ والفرق الذی یفہم من کلام المحقق الطوسی فی جواب النقض انما ہو بان اخذ الوجود حیث ہو وصف
للممکن امرا انتزاعیا فمنع سبق الممکن علیہ الا فی الوجود العقلی واخذ حیث فرض الواجب علۃ لہ صفۃ خارجیۃ حتی لا یکفی لعلیۃ الواجب
لہ تقدم الواجب علیہ فی الوجود العقلی واما ان اخذ الوجود فی المقامین بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ اعنی
ما ہو منشار لانتزاع الوجود المصدری وجوز زیادتہ علی الممکن وابطل زیادتہ علی الواجب بالاستدلال المذکور فلان الوجود
الحقیقی اعنی ما بہ الموجودیۃ لو کان زائدا علی الممکن وصفۃ منضمۃ الیہ کان الممکن متقدما علیہ کما انہ لو کان زائدا علی الواجب
کان معلولا لہ وکان الواجب متقدما علیہ فیلزم تقدم الوجود علی نفسہ او موجودیۃ بوجودات فی کلا المقامین واما اذا اخذ الوجود
بالمعنی المصدری الانتزاعی وجوز کون الممکن قابلا لہ بحسب الوجود العقلی وابطل کون الواجب فاعلا لہ بالاستدلال المذکور
فلا یتم الاستدلال فی کلا المقامین لانہ اذا کان الممکن قابلا لہ بحسب الوجود العقلی متقدما علیہ بحسب ذلک الوجود لم یکن معنی تقدم
الممکن علیہ فی الوجود العقلی الا ان العقل اذا انتزع منہ الوجود ووصفہ بہ لاحظ ذات الممکن اولا ثم لاحظ الوجود فوصفہا بہ ومثل ہذا
متحقق فیما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدری فالعقل یلاحظ الواجب اولا وینتزع منہ الوجود فیلحظ ثانیا فیحکم بتقدم الواجب
علیہ لکونہ منشار انتزاعہ فیکون الوجود العقلی للواجب سابقا علی الوجود العقلی لوجودہ ولا یلزم من ذلک تقدم عقل من العقول علی موجودیۃ
الواجب فی الخارج من جہۃ تقدم العقل علی وجودہ العقلی المقدم علی وجودہ الخارجی المعلول لہ وذلک لان معنی معلولیۃ علی ہذا التقدیر
ہو صحۃ انتزاعہ منہ لا المعلولیۃ حقیقۃ اذ لیس للوجود المصدری تحقق فی الواقع ورا تحقق مصداقہ فلو کان الوجود معلولا حقیقۃ کان
مصداقہ معلولا حقیقۃ فیلزم علیۃ ذات الواجب لنفسہا وہی غیر معقولۃ اصلا ولا ہی مما یترتب القول بہ احد حتی یحتاج الی البطالہ
ومع ذلک فالاستدلال الذی فیہ الکلام غیر ناہض بل غیر متوجہ علی البطال ذلک اذ لو فرض ان الواجب علۃ لنفسہ لم یصح
ان یقال انہ علی ہذا التقدیر یقع طباع وجد فوجد بینہ وبین الوجود فکان الوجود المعلول عین الوجود المقدم الی آخر الدلیل
بل اللازم علی ہذا الشق ان یقع طباع وجد فوجد بینہ وبین نفسہ وکلام الشارح صریح فی ان الکلام فی نفی علیۃ الواجب للوجود
المصدری لا فی نفی علیتہ لمصداقہ وفی ان حال الوجود بالقیاس الی الواجب لیس کحال اللوازم بالقیاس الی الماہیۃ وکلام
صاحب الافق المبین ناطق بان المقصود ہو ان الوجود لیس من لوازم الماہیۃ فعلم ان الکلام فی نفس الوجود المصدری لا فی
مصداقہ علی انہ لو کان الکلام فی المصداق عاد الی الشق الاول وہو ان یوخذ الوجود فی کلا المقامین بمعنی ما بہ الموجودیۃ وقد

Marfat.com

عرفت انه علی ذلک الشق لایمکن الفرق بین وجود الواجب وبین وجود الممکن بکون وجود الواجب عینه وکون وجود الممکن زائدا علیه
ومع ذلک کله فالحکماء المشائیة قائلون بان الوجود فی الواجب عینه وفی الممکن صفة منضمة الیه فنقض الامام وارد علیهم بلازمیته و
لاینفع ماقال المحقق فی جوابه لابتنائه علی ان الوجود اعتبار عقلی وهو خلاف ماذهب الیه الحکماء فلایکون ماذکره جوابا من قبلهم
وقد ظهر بماذکرنا سقوط ماقیل فی توجیه کلام المحقق من ان مراده ان النقض مبنی علی کون الوجود صفة منضمة الی الممکن وهو یقتضی
ثبوت الماهیة فی الخارج قبل الوجود وکون الوجود صفة حالة فیها ولیس الامر کذلک وانما یکون کذلک لو کان للوجود وجود منفرد
عن وجود الماهیة کما هو شان الصفات الانضمامیة بالقیاس الی موصوفاتها ولیس کذلک فاذن اتصاف الماهیة بالوجود انتزاعی
وکونها قابلة له انما هو بحسب الوجود الذهنی فلا یلزم من کونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلی بخلاف الفاعلیة اذ لابد
فیها من اتصاف الماهیة بالوجود فی الخارج فلابد من التقدم بحسب الخارج ولایجوز ان یکون فاعلیتها للوجود بحسب العقل والا لزم
تقدم العقل علی موجودیة الباری تعالی مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجی لابد له من وجود خارجی انتهی اما اولا
فلانه انکان الکلام فی الوجود الحقیقی فلایمکن ان یقال ان اتصاف الماهیة بالوجود انتزاعی وقابلیتها له بحسب العقل اذ الوجود
الحقیقی لیس امرا انتزاعیا وانکان فی الوجود المصدری وکان معنی فاعلیة الماهیة ایاه کونها بنفسها منشاء لانتزاعه کما ان معنی فاعلیة
الماهیة للوازمها ذلک وهذا لایستلزم الاسبق نفس الماهیة المتقررة فی الخارج علی الوجود الانتزاعی الذهنی لاسبق الوجود علی نفسه
ولاسبق عقل ماعلی موجودیة الباری سبحانه نعم یستلزم سبق العقل علی الوجود الانتزاعی العقلی لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن ذاته تعالی
ولاضیر فیه واما قوله فاعل الامر الخارجی لابد له من وجود خارجی فمسلم لکنه ان اراد بالامر الخارجی الامر الموجود فی الخارج فلیس الوجود
المصدری امرا خارجیا بهذا المعنی وان اراد به بالنسبة الی الخارج وان لم یکن موجودا فی الخارج فان اراد بفاعله منشاء انتزاعه
المتقرر فی الواقع ویکون فاعله مما لابد له من وجود خارجی کونه مما یجب ان یکون نفسه مصداقا للموجودیة الخارجیة فی الواقع فصحیح
ومسلم ونحن مساعدون علیه وقائلون بان فاعل الوجود ای منشاء انتزاعه نفسه مصداق للموجودیة الخارجیة لکن لایلزم من ذلک
تقدم الوجود علی الوجود وان اراد بفاعله فاعل مصداقه فهذا خروج عن المبحث اذ الکلام علی هذا الشق فی الوجود المصدری لا فی
مصداقه الذی هو الوجود الحقیقی واما ثانیا فلان القول بان اتصاف الماهیة بالوجود انتزاعی وان الماهیة قابلة له بحسب الوجود
العقلی تسلیم لما الزمه الناقض من عدم زیادة الوجود فی الممکن الیه علی الماهیة اذ منشاء انتزاع الوجود علی هذا التقدیر هی نفس الماهیة
بلا انضمام امر الیها اذ لو کان مصداقه ومنشاء انتزاعه امرا منضما الی الماهیة جری النقض بذلک الامر المنضم فهذا بالحقیقة لیس جوابا
عن النقض بل تسلیم له واما ثالثا فلان النقض الزامی علی المشائیة القائلین بان وجود الممکن صفة منضمة الیه فهذا الجواب لایصح
من قبلهم لابتنائه علی انکار کونه منضما هذا ولعلک قد وقفت بما ذکرنا ان مازعمه صاحب الافق المبین من ان الکلام فی الوجود

Marfat.com

المصدری وانه لیس معلولا له تعالی علی نحو معلولیۃ اللوازم للملہیۃ وتبعہ الشارح لیس مما ینبغی ان یصغی الیہ فضلا عن ان یعول علیہ وان الفرق بین وجود الممکن ووجود الواجب بان الاول زائد علی الماہیۃ والثانی عین الحقیقۃ مما لا سبیل الیہ والکلام وان افضی الی الاطناب والتطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ لاہل التحصیل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** تقدم علیہ بحسب الوجود المشہور فی تقریر ہذا الکلام ان الواجب سبحانہ لو کان علۃ لوجودہ تقدم علی وجودہ بالوجود فیکون الوجود المعلول مسبوقا بالوجود فان کان الوجود المسبوق عین الوجود السابق فیلزم تقدم الشئ ای الوجود علی نفسہ وہو باطل وان کان غیرہ لزم موجودیۃ الواجب سبحانہ بوجودین وہو ایضا صریح البطلان فالشی فی قولہ فیلزم تقدم الشی علی نفسہ ہو الوجود والضمیر فی اوموجودیۃ راجع الی الواجب بالذات ویمکن ان یقال معنی کلامہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان الواجب سابقا علیہ بالوجود اذ لا معنی لکون الوجود معلولا الا کون مصداقہ معلولا اذ لا تقرر لہ سوی تقرر المصداق فیکون الواجب الذی ہو نفسہ مصداق الوجود سابقا علی مصداق الوجود فاما ان لا یکون بین السابق والمسبوق تغایر اصلا فیلزم تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ او یکون بینہما تغایر فیکون الواجب مصداقا للوجود مرتین مرۃ فی مرتبۃ العلیۃ ومرۃ فی مرتبۃ المعلولیۃ فیلزم موجودیۃ بوجودین ویمکن ان یقال انہ ابطال لکون وجودہ تعالی معلولا لہ سبحانہ علی تقدیری کون الوجود امرا انتزاعیا وکونہ امرا انضمامیا وتقریرہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان الواجب سابقا علیہ بالوجود فان کان الوجود امرا انتزاعیا کان معنی علیۃ الواجب لہ علیتہ تعالی لمصداقہ اذ لا تقرر لہ سوی تقرر مصداقہ فمعنی معلولیۃ الوجود ہی معلولیۃ مصداقہ وہو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر الیہا فیلزم تقدمہ تعالی علی نفسہ وان کان امرا انضمامیا کان الواجب سابقا علی وجود نفسہ بالوجود فیلزم موجودیۃ تعالی بوجودین فالمراد بالشی علی ہذین التوجیہین فی قولہ تقدم الشئ علی نفسہ الواجب نفسہ والضمیر فی قولہ او موجودیۃ بوجودین راجع الی القریب وہو الشئ ویمکن ایضا ان یقال ان معنی کلامہ ان الواجب لو کان علۃ لوجودہ کان سابقا علیہ بالوجود فذانک الوجودان اما متحدان فیلزم تقدم الوجود علی نفسہ وہو مستلزم لتقدم الواجب علی نفسہ اذ تقدم الوجود علی الوجود مع اتحادہما یستلزم تقدم المصداق علی المصداق مع اتحادہما والمصداق ہو الواجب او متغایران فیلزم موجودیۃ الواجب بوجودین وعلی ہذا التوجیہ ایضا المراد بالشئ فی قولہ تقدم الشی علی نفسہ ہو الواجب والضمیر فی قولہ او موجودیۃ راجع الی الشئ **قولہ** او موجودیۃ بوجودین الظاہر ان کلمۃ او ہہنا للانفصال الحقیقی لان الوجودین انکانا متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسہ وانکانا متغایرین لزم موجودیۃ الواجب بوجودین اولان تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ لازم علی تقدیر کون الوجود امرا انتزاعیا وموجودیۃ الشئ بوجودین لازمۃ علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ کما بیناہ فی التوجیہ الثالث والحق ان کلمۃ او لمنع الخلو فان کلام الشارح انما ہو فی الوجود المصدری فلو کان الواجب علۃ لہ کما ہو شان الماہیۃ بالقیاس الی لوازمہا کان سابقا علیہ بالوجود فیکون لہ تعالی وجودان سابق ومسبوق فان کانا

Marfat.com

متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسہ بوجہین الاول تقدم الوجود علی نفسہ والثانی تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود الثانی
مع کون مصداقہما واحدا ہو الواجب وانکانا متغایرین لزم موجودیۃ الواجب بوجودین ولزم تقدم الواجب علی نفسہ ایضا لان احد
الوجودین لما تقدم علی الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودین علی مصداق الوجود قطعا اذ لیس للوجود المصدری تقرر تیقدم
علی شئ بحسب الواقع ورا تقرر المصداق فتقدمہ ہو تقدم مصداقہ واذا المصداق واحد لزم تقدم المصداق علی نفسہ فاللازم علی
ہذا الشق لیس ہو موجودیۃ الواجب بالوجودین فقط بل ہی مع تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ فافہم **قولہ** بل بوجودات غیر
متناہیۃ وذلک لانا نسوق الکلام فی الوجود السابق فانکان عین الذات ثبت المطلوب والا کان معلولا للذات لاستحالۃ ان
یکون مستفادا من الغیر فیکون مسبوقا بوجود آخر والکلام فیہ الکلام فاما ینتہی الی وجود ہو عین الذات وہو المطلوب لو لا ینتہی
فیلزم موجودیۃ تعالی بوجودات غیر متناہیۃ **قولہ** وہما محالان اما استحالۃ تقدم الشئ فغنیۃ عن البیان واما استحالۃ موجودیۃ
بوجودین فلان الشئ الواحد لو وجد بوجودین بمعنی ما بہ الموجودیۃ فانکان ما بہ الموجودیۃ نفس الذات لزم ان یکون الذات الواحدۃ
ذاتین وانکان غیر الذات فان کفی احدہما فی موجودیۃ الذات کان الآخر لغوا فلا یکون ما بہ الموجودیۃ وان لم یکف احدہما بل کان
موجودیۃ الذات بہما جمیعا لم یکن کل منہما ما بہ الموجودیۃ وہو خلاف الفرض ولو وجد شئ واحد بوجودین مصدریین فاما ان یکون
مصداقہما واحدا فلم یکن ہناک الا وجود واحد فان الوجود نفس صیرورۃ الذات واما ان یکون مصداقہما متعددا فلا یکون
الذات واحدۃ والسر فیہ ان الوجود انما یتعدد بتعدد المضاف الیہ فاذا کان المضاف الیہ واحدا کان الوجود واحدا واما
استحالۃ موجودیۃ بوجودات غیر متناہیۃ فلانہ لما امتنع موجودیۃ شئ واحد بوجودین کان موجودیۃ بوجودات لا تتناہی اولے
بالامتناع ولانہ لو وجد شئ واحد بوجودات لا تتناہیۃ فاما ان یکون تلک الوجودات اللا تتناہیۃ موجودات خارجیۃ او منہومات
انتزاعیۃ ذوات مناشئ موجودۃ خارجیۃ وعلی التقدیرین تلک الوجودات او مناشیہا مرتبۃ لکون کل منہا
تلو السابقۃ مع کونہا لا تتناہیۃ فیجری فیہا براہین التسلسل وما سیاتی فیما بعد فانتظر **قولہ** او مجموع الوجودات کالوجود الاول
النسخ ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا اذا التعلیلیۃ وفی بعضہا او الفاصلۃ وہذہ العبارۃ منتحلۃ عن الافق المبین والاوفق بما فی
الافق المبین اذا التعلیلیۃ حیث قال لیس یتصور ان یکون الوجود لازما لماہیۃ ما اصلا والا کان یقع طبلاع وجد فوجد
بین الماہیۃ ووجودہا اللازم لہا نفسہا فیتقدم وجود الماہیۃ علی وجودہا اللازم فاما ان یکون الوجود المتقدم ہو الوجود المتاخر
فکیف یتصور ان یکون بعینہ یتقدم علی نفسہ واما ان یکون ہناک وجودان متقدم ومتاخر فکیف یتکثر
الوجود مالا یتکثر الموضوع علی ان الکلام فی المتقدم کالکلام فی المتاخر فیتسر ولیس الغرض
بطلان التسر فانہ مما لم یتبین بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلۃ کالوجود الاول انتہی بالفاظہ

Marfat.com

بالغاظه فقد علل استحالة موجودية الشئ بوجودات لامتناهية بكون مجموع الوجودات كالوجود الاول وحاصل التعليل ان مجموع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لايشذ عنها شئ معلول له تعالى على هذا التقدير كالوجود الاول اى الوجود الذى فرض اولا كونه معلولا له سبحانه فيكون الواجب سبحانه سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على المجموع ايضا زائدا عليه سبحانه فيكون خارجا عن ذلك المجموع لكونه سابقا عليه فلا يكون المجموع مجموعا هف وحاصله ان مجموع الوجودات اللامتناهية الزائدة عليه سبحانه كالوجود الاول فى المعلولية فيكون مسبوقا بالوجود فلا يكون غير متناه بل متناهيا من جانب المبدء وانما لخلف فى التقرير الاول ان لايكون مافرض مجموعا ومجموعا وفى التقرير الثانى ان لايكون مافرض متسلسلا متسلسلا ويمكن ان يقرر بان مجموع الوجودات الغير المتناهية كالوجود الاول من حيث انه كما ان الوجود الاول ما بالعرض كذلك جميع الوجودات ما بالعرض اذ كل وجود يفرض من هذه الوجودات مسبوق بوجود آخر وليس فى سلسلة الوجودات الغير المتناهية وجود يكون ما بالذات غير مسبوق بوجود آخر واذا كان كذلك امتنع تحقق تلك الوجودات لامتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فما تمنع موجودية الواجب بتلك الوجودات فقول الشارح اذ مجموع الوجودات على هذا التقدير تعليل لقوله وهما محالان ولما كان استحالة تقدم الشئ على نفسه وموجودية الشئ الواحد بوجودين بديهية مشهورة اعرض عن بيانها واحاله الى الفطرة السليمة واشتغل ببيان استحالة موجودية بوجودات لامتناهية وهى وان كانت بديهية ايضا اذ لما كان موجودية شئ واحد بوجودين بديهية الاستحالة كان موجودية بوجودات غير متناهية بديهية الاستحالة بالطريق الاولى لكنه بينها بوجه مناسب افتننا فى الكلام وتمرينا للافهام هذا توجيه كلام الشارح مطابقا لما خذه ويمكن ان يقال انه تعليل للملازمة بين علية الواجب لوجوده و موجودية بوجودات لامتناهية وحاصله ان سائر الوجودات كالوجود الاول فى المعلولية فلابد ان يكون كل وجود له سبحانه مسبوقا بوجود آخر للى نهاية ويخدشه انه لامعنى على هذا التوجيه للفظ المجموع فى قوله اذ مجموع الوجودات بل كان الواجب على هذا التوجيه ان يقول اذ سائر الوجودات كالوجود الاول وايضا لاوجه على هذا التوجيه لتاخر قوله اذ مجموع الوجودات عن قوله وهما محالان هذا وكلام الشارح فى الحاشية يدل على ما ذكرناه حيث قال هذا دليل آخر على اثبات عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن البطلان الدور والتسلسل وحاصله انا اذا اخذنا مجموع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لايشذ عنها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقا بوجود المقتضى فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه والا يكون من جملة آحاده هف انتهى وانت تعلم انه لايصح على هذا التوجيه عطف قوله او مجموع الوجودات على شئ من الكلام السابق بل ذلك القول على هذا التوجيه غير مربوط بما سبق وبالجملة فعبارته فى هذا المقام لاتخلو عن الاختلال وهذا آفة الاخذ والانتحال **قوله** فوجوبه تقرره ووجوده نفس ذاته لان تلك الامور لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له تعالى وقد بطل ذلك فاذن هى نفس ذاته بمعنى ان مصداقها نفس الذات بلاحيثية زائدة **قوله** وليس له مهية وراء الوجود اى وراء الوجود الحقيقى الذى هو مصداق الوجود المصدرى والا فالوجود المصدرى معنى اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان فلا يكون عين مهية من المهيات الخارجية

Marfat.com

فضلا عن مهية الواجب جلشانه وظاهر هذا الكلام يدل على ان له تعالى مهية هي الوجود والظاهر من كلمات الحكماء انه تعالى لا ماهية له قال
الشيخ في التعليقات الاول تعالى لا مهية له وقال بهمنيار هو بحت وجوده لا ما يجب وجوده اذ نقطة ما اشارة الى المهية فعلى هذا قول الشارح
وليس له ماهية وراء الوجود من قبيل قول الشيخ في التعليقات كل ما ماهية انية له لا ماهية له والواجب ماهية انية انتهى وقد طال النزاع
بين المحقق الدواني وبين معاصره الصدر الشيرازي في اطلاق لفظ المهية على الواجب سبحانه فجوزه المحقق وقال له ماهية هي الوجود
ومنعه الصدر الشيرازي والحق انه ان اريد بالماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح القوم فلا ماهية له تعالى بهذا المعنى وان اريد بالمهية
الذات فلا معنى لنفي الماهية عنه تعالى والمحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة ممتازة بنفسها عما عداها ولا يقول انه تعالى
ذو ماهية كلية وكلام الصدر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية والالم يبق لنزاع مع المحقق بل هو نفي الذات ويقول انه تعالى
موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة ولا يخفى على عاقل سخافة هذا الكلام لانه لو لم يكن له تعالى ذات يحكم عليها
بالموجودية فهو تعالى عما يقوله الظالمون لا شيء محض سبحانه تعالى عما يصفون فان قال انه ذات هي بنفسها مصداق الوجود يرجع الامر
الى ما افاده المحقق واما قوله انه تعالى موجود محض فليس له معنى فانه ان اراد انه نفس مفهوم الموجود فيلزم عليه ان يكون الواجب سبحانه مفهوما
اعتباريا وان اراد انه بنفسه مصداق الوجود رجع الى ما افاده المحقق وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام **قوله** وجود موجود
اختلف اتباع الحكماء في ان اطلاق الموجود عليه تعالى كيف هو بل هو حقيقة او مجاز والظاهر من كلام الحكماء انه مجاز لان الموجود ما قام به
الوجود وهو سبحانه نفس الوجود لا ما قام به الوجود وقد نقل عن الشيخين ابي نصر وابي علي انهما قالا في تعليقاتهما ان اطلاق الموجود على
الواجب مجاز فعلينا ان ننقل اولا ما قالوا في هذا المقام ثم نحقق الحق فقد قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور ان الوجود الذي
هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته ووجود غيره عبارة عن انتساب الغير اليه فالموجود اعم من الحقيقة الواجبة ومن غيرها المنتسب
اليها ثم قال فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهو عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و
من غيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من انه امر مغاير للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومراده انه
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان موجودا ووجودا قائما بذاته كما لو فرض قيام الحرارة بنفسها كانت حرارة وحارة فان قلت
كيف يتصور المعنى الاعم للموجود قلت يمكن ان يكون المعنى احد الامرين اعني الوجود القائم بنفسه و ما ينتسب اليه انتسابا خاصا ومعيار
ذلك ان يكون الموجود العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به عبارة عن قيام الشيء
بنفسه ومن ان يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
قيام الشيء بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا انتهى كلامه ملخصا ونظهر من حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان الموجود هو ما قام به
الوجود اما قياما حقيقيا او قياما مجازيا آله الى سلب القيام بالغير والممكنات موجودة بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا والواجب موجود بمعنى

Marfat.com

ماقام به الوجود قياما مجازيا وانت تعلم مافى كلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذكر اولا ان الوجود الذى هو مبدر اشتقاق الموجود
امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخرا ان القيام الماخوذ فى قول القائل الموجود ماقام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه وقيام الامور
المنشزعة بمعروضاتها وهذا يدل على ان مبدر اشتقاق الوجود المصدرى فانه الذى قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المنشزعة
بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكر اولا من كون مبدر الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح فى نفسه لانه ان اريد بقولة الموجود
ماقام به الوجود الوجود المصدرى فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدرى
يستحيل قيامه بنفسه وان اريد به الوجود الحقيقى فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المنشزعة بمعروضاتها اذ الوجود
الحقيقى ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مبدر اشتقاق الموجود الوجود الحقيقى فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه اعم من القيام
بنفسه ومن القيام بغيره ضرورة ان الوجود الحقيقى غير قائم بشئ غيره اصلا الا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس فى الممكن صفة يكون
مصداقا للموجودية كما اسلفنا وهذا المحقق ايضا معترف بذلك وان كان مبدر اشتقاق الوجود المصدرى فهو قائم بالغير قيام الامور المنشزعة
بمناشيها فى الواجب والممكن جميعا هذا وما ذكره من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود
مجازا فانما هو اذا لم يكن معنى الموجود ماقام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب فى استلزام كون اطلاق القيام على القيام بنفسه
مجازا كون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى المشتق حقيقة ماقام به المبدر حقيقة كما لا يخفى على المتتبع ولعل الكلامه وجها لا اصله
وصاحب لا فاق المبين قد اقتفى اثر هذا المحقق فى هذا المقام لكنه زاد فى الكلام اختلاطا وما زاد الا خبالا فذكر اولا ان الموجود اعم من
ما يكون متصفا بالوجود ومما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب وقال الموجود ماقام به الوجود اعم من
ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام الشئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم ان
يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضلا الاشتغال به ولا الاعتناء بابطاله وقال الخوانسارى فى
حواشى الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على
ماقام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه على المبدر القائم بنفسه لا يكون معللا فمرجع معنى المشتق الى ماقام به المبدر قياما
حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ماقام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود
لها فهى فى الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج فى الموجودية الى عروض حصة الوجود فهو
موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه
واما مفهوم الموجود للمطلق فان اريد به ماقام به الوجود قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام
اى ماقام به الوجود مطلق القيام سواء كان قياما حقيقيا او قياما مجازيا فهو محمول عليه تعالى فى ضمن صدق الوجود الخاص اى ماقام

الموجود

بالوجود قياما مجازيا عليه تعالى بهذا الخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدري الذي هو من
المعقولات الثانية فلا يصح قوله واما الواجب فهو فرد من الوجود قائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتباري الا
ان يريد بالفرد منشار الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشار لانتزاعه وان اريد بالوجود ما هو مصداق لهذا المعنى
فمسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود قائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدري البديهي ليس قائما بالممكن اصلا بل هو نفس الممكن والحاصل
ان الوجود المصدري ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقي ليس قائما بالممكن فامكان الموجود مشتق من المعنى المصدري فلا
يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وامكان مشتق من الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله والممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود في الواقع انما هو بعروض حصة من الوجود لها في الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود وحصته
من الاعتبارات العقلية والمعاني الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها في الواقع فان العروض في الواقع
يستدعي تغاير العارض والمعروض في الواقع وليس في الواقع الا نفس الحقيقة التي هي مصداق للوجود ومنشار لانتزاعه فليس ما به
موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اردت صدق المفهوم المشتق للوجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصة من الوجود
لها بمعنى ان الذهن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم
لكن لا يستقيم على هذا قوله فهي محتاجة في الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج في الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله و
ليس هناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدري المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستي معدوم محض لا محالة وعلى الاول
يتخصص الوجود المصدري المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته ليستا عين الواجب سبحانه
فيكونان لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية بوجودين من لزوم الموجودية
بوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى في غاية السقوط لان الوجود المصدري ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض
الوجود المصدري له تعالى موجودية الواجب بوجودين الاول الوجود الذي هو عينه والثاني الوجود المصدري العارض والتحقيق في هذا
المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعي او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدري والثاني
الوجود الحقيقي والموجود يصلح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقي جعلي لانه ليس من المعاني الحدثية المصدرية والمشتق

Marfat.com

وانکان معنی بسیطا اجمالیا کما ستعرف انشاء اللہ تعالی لکن مفہومہ یساوق مفہوم ماقام بہ المبدء اعم من ان یکون قیام المبدء انضمامیا
او انتزاعیا فبین صدق المشتق علی شئ حقیقۃ وبین قیام مبدء الاشتقاق بہ حقیقۃ تلازم بلاریب واما مناط صدق المشتق علی شئ فقد
یکون قیام مبدء الاشتقاق بہ وقد یکون نفس ذات ماصدق علیہ بلازیادۃ امر علیہا وقد یکون ذات ماصدق علیہ بما ہو بحال او
ونسبۃ ما فالاول فیما اذا کان المشتق مشتقا من صفۃ انضمامیۃ کالاسود فمناط صدقہ علی شئ قیام السواد بہ والثانی فیما اذا کان المشتق
مشتقا من مبادی انتزاعیۃ یکون منشار انتزاعہا نفس ذات الموضوع بلازیادۃ امر علیہا کالوجود والتشخص والوحدۃ ولوازم الماہیۃ
عندنا والثالث فیما اذا کان المشتق مشتقا من مبادا اضافیۃ او سلبیۃ کالفوقیۃ والعمی مثلا اذا تمہد ہذا التصویر فنقول اما الموجود المشتق
من الوجود الحقیقی فمعناہ ما قام بہ الوجود الحقیقی واذا الوجود الحقیقی غیر قائم بشئ اصلا اما عندنا فلضرورۃ انہ عین الماہیۃ فی الواجب والممکن جمیعا کما حققناہ سابقا
واما عند من ذہب الی الجعل البسیط مع انکارہ کون الوجود عین الماہیۃ فی الممکن کالمحقق الدوانی وصاحب الافق المبین فلعدم تحقق الوجود الحقیقی فی
الممکن عندہم بل انما المتحقق فی الممکن عندہم الوجود المصدری المطلق وحصتہ فلا یصح اطلاق الموجود بہذا المعنی حقیقۃ علی شئ
من الواجب والممکن الا عند الاشائیۃ القائلین بان الوجود صفۃ منضمۃ الی الممکن قائمۃ بہ حقیقۃ فعندہم صدق الموجود بہذا المعنی
علی الممکن حقیقی واما عند من نفی کون الوجود صفۃ منضمۃ فلا یصح اطلاقہ وصدقہ علی شئ الا مجازا بان یراد بالقیام الماخوذ فیما قام
بہ الوجود القیام بنفسہ بمعنی سلب القیام بغیرہ فح یصدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی علی الواجب سبحانہ بالاتفاق وعلی الممکن
ایضا عندنا معشر القائلین بعینیۃ الوجود الحقیقی فی الکل لکن ہذا الصدق مجازی والقیام الماخوذ فی ہذا المشتق مجازی واشتقاقہ لکونہ
جعلیا ایضا مجازی واما الموجود المشتق من الوجود المصدری فہو صادق حقیقۃ علی الواجب والممکن جمیعا لان مبدء اشتقاقہ وہو الوجود
المصدری قائم بالواجب والممکن قیاما انتزاعیا لکن مصداق حمل الموجود علی الواجب نفس ذاتہ بالاتفاق وعلی الممکن ایضا نفس ذاتہ
عندنا ولیس مصداق الحمل ومناط الموجودیۃ قیام الوجود لانہ لیس صفۃ منضمۃ بل منشار انتزاع الوجود وہی الذات الواجبۃ والذوات
الممکنۃ ہی مصداق حمل الموجود ومطابق صدقہ فالواجب سبحانہ وجود ای وجود حقیقی وموجود بمعنی ماقام بہ الوجود المصدری ووجوب
ای وجوب حقیقی وواجب بمعنی ماقام بہ المعنی المصدری للوجوب وہکذا سائر الصفات فہو قدرۃ بالمعنی الحقیقی وقادر بمعنی ماقام بہ القدرۃ
بالمعنی المصدری وعلی ہذا القیاس ہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام **قولہ** فبطباع الامکان لما کان مقصود الشارح بیان قول المص
جعل الکلیات والجزئیات وکان بیانہ موقوفا علی بیان انہا محتاجۃ الی الجاعل اذ لو لم تکن محتاجۃ الی الجاعل لم تکن موجودۃ بجعل
الجاعل بل کانت موجودۃ بنفسہا بین اولا ان الموجود علی قسمین الواجب والممکن وان الواجب لا یحتاج الی علۃ وان ذاتہ لیست
علۃ لوجودہ فہو مستغن محض عن العلۃ ثم فرع علیہ ان الامکان علۃ لافتقار الممکن الی العلۃ ثم بین ان الممکنات کلہا کلیاتہا وجزئیاتہا
مستندۃ الی الواجب سبحانہ ومتقررۃ بجعلہ فہناک تم مقصودہ وتوجیہ تفریعیۃ علیۃ الامکان للافتقار علی الجاعل ان الوجوب و

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وبهذا غنى عن تجشم الاباتة فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجه فى ترجح احد طرفيه الى المؤثر فالعلة المحوجة الى المؤثر هو الامكان كما ان علة الاستغناء هى وجوب التقرر كما فى الواجب سبحانه او وجوب اللاتقرر كما فى الممتنع ويوجد فى بعض النسخ الواو العاطفة بدل الفاء التفريعية وتوجيه الكلام عليه ظاهر فان الموجود قسمان الواجب والممكن وبين حال القسم الاول من استغنائه وعدم تعلقه بعلة وعلية ولما فرغ عنه شرع فى بيان حال القسم الثانى من احتياجه الى الجاعل لنفس معنى الامكان فذكر القسم الاول وبيان استغنائه عن العلة على هذه النسخة استطرادى فى هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من الكليات والجزئيات مجعولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طباع الامكان الى الجاعل عند مجده هذا وقد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هى طباع الامكان وقيل انها الحدوث وقيل الحدوث شطر من علة افتقار الممكن الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الامكان كما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شئ من التقرر واللاتقرر بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره فى ترجح احدهما الى جاعل فالجزم بالامكان يعطى الجزم بالافتقار فالامكان هى علة الافتقار واعترض على هذا البيان بعض افاضل الروم فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على الشرح القديم للتجريد بانا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد فى هذه الصورة علة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة المستقلة فى هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فمجرد الجزم بالامكان ان استلزم الجزم بالافتقار لكن لا يلزم من هذا ان يكون الامكان علة مستقلة للافتقار هذا الكلام قلت فى شرح تهذيب الكلام لا ريب فى ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التى يلزم من نفس الجزم بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشئ ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله انا نجزم بعدم الكل الى آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هى انعدام علة الكل وانعدامها انما هو بانعدام جزء من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففى الصورة التى فرضها علة انعدام الكل حقيقة هى انعدام علة لا انعدام جزئية خاصة والانعدام احد جزئيه لعينه فانما نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بجرد الجزم بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بانعدام احد اجزاء علة يحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئى الكل فلذا نجزم بعدم الكل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئيه ولا يتوقف الجزم بعدم الكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فما الزمه هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان يلتزم ان علة عدم الكل انعدام علة المساوق لانعدام احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه فى ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى تلطيف القريحة والبيان المبكت لمن زعم ان الحدوث علة لافتقار الممكن الى العلة او شطر منها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو متاخر عن الوجود

والوجود متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر عن افتقار الموجد الى الموجد فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب فكيف يكون علة له واما الامكان فهو مقدم على الوجود ومتحقق حالة العدم ايضا لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا ضير فى كونه علة للافتقار وهو ظاهر وما اصعب الامر على الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى حيث توهم ان الامكان متاخر عن الوجود صونا للقاعدة القائلة بان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اذ كان ثبوت الامكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الامكان متقدما على الوجود وانت تعلم انه لا يصح على رايه ان يكون الامكان علة الافتقار لتاخره عن الوجود المتاخر عن الافتقار وكذا الحدوث فاى شئ علة للافتقار على ان القول بتاخر الامكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فسياتى انشاء الله تعالى **قوله** ويتبعه الافتقار فى وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس صيرورة الذات فهو امر انتزاعى لا تقرر له الا بمنشا انتزاعه فى الواقع فلا يكون الممكن بحسب وجوده مفتقرا الى الجاعل فى الواقع بالذات بل انما المفتقر الى الجاعل اولا وبالذات منشا انتزاع الوجود وهو نفس الحقيقة فيكون الافتقار اولا وبالذات لنفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود **قوله** الى جاعل موجب اى جاعل يرجح احد طرفى الممكن اعنى التقرر واللاتقرر ترجيحا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل الحق فاعل مختار انشاء فعل وانشاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهو بامره النافذ يوجب كل شئ اراده فيجب فيوجد **قوله** فان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود وذلك لانه لا يمكن وجود الممكن بلا اولوية لوجوده من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه بلا اولوية لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره كذلك اما انه لا يمكن وجوده او عدمه بلا اولوية من تلقاء ذاته فلانه لو كان الوجود او العدم مثلا اولى للماهية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت الاولوية بمعنى كونه انسب واليق او بمعنى كونه مقتضى الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا يمكن والاول باطل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجوح والثانى ايضا باطل بلان عدم امكان الطرف المرجوح يستلزم وجوب الطرف الراجح وقد فرض ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب ومن العجائب ما اورده صاحب لا فق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان لا على سبيل اللزوم فلا تبلغ مرجوحية الطرف الآخر حد الامتناع حتى تبلغ راجحية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا مرجوحا يجده العقل وهو متضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان ما ذكره من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا تبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجوحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب فى بادى الراى لكن النظر الدقيق يقضى بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

اليه يستلزم بالحقيقة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع وما ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا متضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا مسلم بالنظر الى مفهوم اولوية وقوع الطرف الراجح رجحانا لا تبلغ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بامتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجوح على الراجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما فى القوة والضعف فترجح الطرف الذى امكانه ضعيف على الطرف الاولى يمتنع بالطريق الاولى ومن العجب العجاب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكر هذا الايراد دليلا على نفى الاولوية الذاتية آخذا من كلام المعلم الثانى بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة لكونه بهيئة امكانية والذات مبدء رجحان الاتصاف به فيكون الذات لا محالة علة اوليس العلة لا يعنى بها الا ما يترجح المعلول به فاذن يكون الشئ علة لاتصاف نفسه بالوجود واذ هو غير واصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان الى حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا لسبب بل مع فرض بقاء سبب الوجود ولا يسيغ ذلك الا ام دماغ السفسطة ومخ عظام الفساد انتهى وحاصله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى للممكن من العدم فان لم يجز وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى حد الوجوب والمفروض خلافه وان جاز وقوعه بلا سبب مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح المرجوح وهذا بعينه هو الدليل الذى اورد عليه ما نقلنا عنه فحق ان يضرب ههنا المثل السائر الشعير يؤكل ويذم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجوحية الطرف المرجوح انما يقتضى امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجوحية هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثية بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحيث اخذ المقيس الطرف المرجوح المحيث بالمرجوحية لا اصل مفهوم ذلك الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض اليس وجوب ذلك الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وامتناعه بحسب الوصف الذى هو ممكن الانسلاب عن الذات فما ظنك بالامتناع المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب لا فضل له على طنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد الطرفين المتساويين من الممكن المتساوى الطرفين بلا سبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنعا بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثة بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المساوى المحيث بالتساوى لا اصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصلا ليس امتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن الفطرة الانسانية الحق ان ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح

ممتنعانِ عقليان ومستحيلان ذاتيان ومنشا غلط هذا المورد سوء فهمه وهو آفة العجب فانه لما راى انه اذا فرض طرف بعينه كالوجود مثلا راجحا نظرا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كالعدم مثلا مرجوحا نظرا الى ذاته كان الحكم بامتناع وقوع العدم معللا بكونه مرجوحا فلا يكون امتناعه بالذات بل بوصف المرجوحية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المرجوح فيكون وقوعه ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات يستلزم امتناع الخاص والمقيد بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين ممتنعا بالذات كان اجتماع السواد والبياض ممتنعا بالذات وانكان الحكم بامتناع اجتماعهما معللا بكونهما ضدين فلا ينبغي ان يتوهم ان امتناع اجتماعهما بوصف الضدية فهو امتناع بالغير فان هذا التوهم لا سيما عند الاوهام وباغ السفسطة فانظر الى هذا الرجل كيف اقتحم في المباحث العقلية وذلك مبلغه من الفهم ولله در من قال من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم انه قد يورد على الدليل الذي ذكرناه بان الطرف المرجوح وان كان مرجوحا نظرا الى نفس الماهية لكن يجوز وقوعه بان يصير راجحا بمرجح خارج ولا ضير فيه ولا منافاة بين كونه مرجوحا نظرا الى الذات وبين كونه راجحا بالقياس الى خارج واجاب عنه السيد المحقق قدس سره بان رجحان كل من الطرفين على الآخر وانكان باسباب شتى مستحيل وحاصله ان الاولوية الخارجية للطرف المرجوح اما ان يبلغ حد قوة الاولوية الذاتية للطرف الراجح فمن المحال تحقق شئ من الطرفين فان كون الشئ موجودا ومعدوما معا وانكان باسباب شتى محال بالبداهة واما ان ينقص عنه فالمرجوح مرجوح كما كان واما ان تجاوزه بحيث تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذي هو مبدء تلك الاولوية الخارجية علة كافلة لوجود المرجوح ومن البديهيات ان انتفاء العلة الكافلة علة كافلة لانتفاء المعلول فوقوع الطرف الذي فرض راجحا نظرا الى الذات يكون متوقفا على انتفاء العلة الكافلة لوجود الطرف الذي فرض مرجوحا فانتفاءها علة كافلة لوقوع الطرف الذي فرض راجحا فيكون الطرف المفروض راجحا انما يقع لعلة كافلة لا باولوية رجحان من الذات وهو المطلوب هذا والحق ان بطلان الاولوية الذاتية لا يحتاج الى تجشم فان الوجود ليس صفة منضمة الى الذات وكذا العدم حتى يكون تعاورهما كتعاور السواد والبياض على الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم بلهيتها سلبا بسيطا فلا يعقل كون شئ منهما اولى بالقياس الى الذات فان الذات انما كانت مصداقا للوجود بلا جعل الجاعل فاما ان تكون مقتضية له فتكون مقتضية لمنشاره ومصداقه اذ لا تقرر للانتزاعيات في الواقع الا بمناشيها فتكون مقتضية لنفسها وهو صريح البطلان او لا تكون مقتضية له فتكون واجبة اذ وجودها غير متعلق بعلة ولا بعلية وهذا شان الواجب وهف اذ قد فرضت ممكنة والمعدوم ليس شيئا اصلا حتى يكون العدم اولى به او مقتضى ذاته واما ان الممكن لا يوجد ولا يعدم باولوية شئ من الوجود والعدم من تلقاء غيره بالغة الى حد الوجوب فلانه لو وقع احدهما برجحان غير بالغ الى حد الوجوب من خارج فاما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض ان الرجحان غير بالغ الى حد الوجوب او يجوز

وقوعه مع رجحان مقابله فيلزم جواز الترجيح بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجوح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه مالم يمتنع انتفاء عدم
الممكن لم يترجح الوجود اى مالم يمتنع جميع انتفاء عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الرجحان هو وجوبه السابق اعلم
ان الممكن مالم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجوبه وهو ترجح طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و
لذا قيل ان وجود الممكن محفوف بوجوبين الاول الوجوب السابق الذى ذكرناه والثانى الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا
حين وجوده جاز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم فى حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذن عدمه
يمتنع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذ العدم فى زمان الوجود انما يمتنع
مع تحقق الوجود ولا يمتنع بان لا يتحقق الوجود فى ذلك الزمان راسا وتحقق العدم وهذا المقام لدقته وغموضه يحتاج الى بسط وتفصيل
لما وقع فيه من خبط وتعديل فلا علينا لو تعرض له وان افضى الى اطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان وجود الممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق فتوجه عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للماهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق
عليها فارتكب صاحب الافق المبين تارة تجويز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قياسا على سبق الصورة المطلقة على
الهيولى وهو فى غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية فى الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقررها فى الذهن بعد الانتزاع
بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذى هو امر انتزاعى على الصورة الموجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فاسد
مع ان المقيس عليه الغير لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية باطل كما حققناه فى موضع آخر وتارة ان
الموصوف بالوجوب السابق هو الماهية التقديرية للممكن وهى سابقة على الوجوب وهذا ايضا فى غاية الوهن اذ الوجوب صفة
واقعية تكيف الموصوف بها هى الماهية التقديرية التى هى لا شئ محض وسنعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا وما هذى به هذا
القائل فضوحا فى مبحث المعقولات الثانية انشاء الله تعالى الثانى ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاقة الوجود
وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن
صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا تتقدم صدق
الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق
العام قيل بعد الاغماض عما فى كبرى الدليل الوجوب الذى يكون بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة
فيلزم ان يكون سابقا ايضا هب هذا ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغياث
المنصور بان الوجوب الذى حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول فى قولك وجب الشئ فوجد قوله الوجوب جهة القضية ان
اراد به انه يكون جهة فمسلم لكن لا نفعه لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلثة

Marfat.com

قد تكون جهة وقد لا تكون كقولك زيد واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك الباري ممتنع بالضرورة واذا كان
الوجوب محمولا كان القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا فوجد وصير ورته واجبا ممكن لا انه قول بان
الممكن صار موجودا بالضرورة فوجد وانما يكون كذلك لو كان الوجود محمولا والجهة ضرورة وليس فليس انتهى وهذا الجواب
قد ارتضاه صاحب الافق المبين وقال في توضيحه ان القول بتقدم الوجوب على تقرر الماهية ووجودها قول بان الممكن
صار ضروري تقرر الماهية فتقررت ماهيته وصار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وصير ورته ضروري التقرر والوجود ممكن
بالذات مستندا الى الجاعل لا بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فبين الاعتبارين
فرق بين وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اولا يفعل ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة من دون صدق المطلقة انتهى وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصداق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة وبين قولنا الانسان
واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرر بالضرورة وبين قولنا الانسان ضروري التقرر بالفعل فاذا كان الوجوب
محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولا بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد وهذا بحسب المصداق هو بعينه قول بان الممكن
صار موجودا بالضرورة فوجد وهذا كما ذكره المحقق كلام خال عن التحصيل وما قال المجيب من ان صيرورته واجبا ممكن مسلم لكنه
لا ينفع شيئا لانه كما ان صيرورته واجبا امر ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة كذلك صيرورته موجودا بالضرورة
ممكن بالذات واجب بالغير من تلقاء العلة الموجبة فهو لا يوجب الفرق بحسب المصداق بين القول بان الممكن صار واجبا
فوجد وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد ثم الكلام ليس في سبق الوجوب بالامكان وامكان الوجوب على التقرر
والوجود حتى يفيد حديث امكان صيرورته واجبا شيئا بل الكلام في سبق وجوب الوجود بالفعل على الوجود وما ذكره صاحب
الافق المبين من ان بين القول بان الممكن صار ضروري تقرر الماهية فتقرر وبين القول بان الممكن صار متقرر الذات
بالضرورة فتقرر وكذا بين القول بانه صار ضروري وجود الذات فوجد ذاته وبين القول بانه صار موجودا بالضرورة فوجد
فرقا بينا الفاظ ليس تحتها معنى فان الضرورة في القول بان الممكن صار ضروري تقرر الماهية وصار ضروري وجود الذات
صفة للتقرر والوجود وكيفية له فيكون مفاده ومفاد القول بان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة وانه صار موجودا بالضرورة
واحدا وانما الفرق في تعبير وتلفظ فلا يغني الفرق بين الوجوب المحمول والوجوب الذي هو الجهة شيئا فالفرقان البين الذي ادعاه هذا القائل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه والثانى معنى غير مستقل وكيفية للوجود الرابطى اى ثبوت التقرر والوجود
للممكن فهذا الفرق لا يجدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى
يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثانى وان لا يكون الاول مساوقا لصدق الضرورية وان
اريد به وجه آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه واما قوله وضرورة التقرر والوجود ان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود
بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلا يعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثانى فح قد لزم وجوبان احدهما سابق و
الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول وان لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلا يكون بما هو
محمول سابقا وبما هو جهة لاحقا وهذا حق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
عن الاشكال بوجه آخر قال لا حد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ تلازمتا وتوافقتا
بحسب الصدق فى نفس الامر انتهى وهذا شئ عجاب كيف وتجويز سبق الماهية موجودة بالضرورة على الماهية موجودة مما لا يذهب
اليه اوهام البله والصبيان والوقت اعز من ان يضاع فى توهين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانسارى فى الجواب
ان قولهم القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا تقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
هو فى العموم والخصوص بحسب الحمل لا فى العموم والخصوص بحسب الصدق المعتبر فى القضايا الا ترى ان قولنا اضاء
العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولا يصح ان يقال اضاء العالم فطلعت الشمس لا يقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
والكلام فيه وليس الموجود الذى هو فى ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالامتناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان اليس الموجود الذى
فيه لا يعتبر معه الفعلية بل هو ماخوذ على وجه اعم انتهى ولا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكد الفعلية
ووثاقتها وظاهر ان تاكد الفعلية لا يعقل تقدمه على نفس الفعلية فلا يعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكد الفعلية على المطلقة
المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
ان الضرورية محكومة فيها بوثاقة الفعلية وتاكدها والمطلقة محكومة فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

Marfat.com

الصدق والتشرف ذلك ان صدق القضية عبارة عن تحقق مصداقها فى الواقع ومصداق الضرورية هو مصداق المطلقة
فان مصداق زيد موجود بالضرورة بعينه مصداق زيد موجود بالفعل فلا يعقل تقدم صدق الضرورية على صدق المطلقة
بخلاف مصداق اضاء العالم ومصداق طلعت الشمس فانهما متغايران ثانيهما متقدم على الاول لكون الثانى علة للاول والموجود
فى زيد موجود بالضرورة هو الموجود بالفعل لان الضرورة هى تاكد الفعلية لا غير الاحتمال الرابع ان القول بسبق الوجوب
على التقرر والوجود ينافى قولهم ان العلة التامة قد تكون بسيطة كما فى البسيط الصادر عن الواجب سبحانه اذ الوجوب لما كان
سابقا على تقرر المعلول ووجوده سبقا ذاتيا كان من جملة اجزاء علة التامة فلا يكون علة التامة لبسيطة اجاب عنه الصدر المعاصر
للمحقق الدوانى بان الممكن قبل تاثير العلة لا شئ محض فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا واذا اثر العلة فيه صار عين الواجب
والموجود والالف لا بان يصدر عنه امور ثلثة بل بان يصدر عنه امر واحد يفصله العقل الى هذه الثلثة وغيرها ثم يحكم بتقدم بعضها
على بعض فنقول ما لم يجب الشئ لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المفصل الى هذه الامور اثر
علة الممكن وليس هو ولا شئ من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر بوجه ما اذا تمهد هذا
فنقول الوجوب بمعنى الواجب سابق على وجود الممكن وليس علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول والوجوب بالمعنى
المصدرى امر اعتبارى كالوجود والامكان وليس عارضا له وان صار واجبا بالغير فهو ليس علة للممكن فغاية ما يلزم ان
يكون واجبية سابقة على موجوديته وهما مرتبتان من مراتب المعلول لا ان الواجبية سابقة على الممكن المعلول وعلة له بل هى
معلولة لعلة الممكن فانها مرتبة متقدمة على مرتبة اخرى منها هذا كلامه والمحقق الدوانى بعد ما اعترض عليه ولا بان الامر المفصل
الى الامور الثلثة على ما ذكره ان كان هو ذات الممكن فكيف يفصل الى هذه الامور التى هى عوارضها وان كان هو مجمل الذات
والواجب والموجود فلا يكون الصادر عن العلة امرا واحدا فكان الواحد من جميع الجهات مصدرا للكثرة وثانيا بان تاخر ذات
الممكن عن الواجب والموجود كما يزعمه المجيب غير معقول قال ان الوجوب هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة توجب كون المعلول
موجودا بالضرورة فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر الفاعل هو الوجود دون الذات كما هو المشهور والوجود
الواجب امر واحد لا تكثر فيه وانما التكثر فى العبارة كما ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط وانما التركيب فى العبارة واما التعين
فان اريد به مفهوم الامتياز عن الغير فهو معلول للذات وان اريد به مبدؤه فهو الوجود الخاص للمعلول فهو اما متاخر عن الوجود
او هو عينه وبهذا الكلام فى نظائره كالمعلولية فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد على ان البرهان انما يدل على ان الواحد لا يصدر
عنه الكثرة التباينة فى الوجود الخارجى واما الكثرة الاعتبارية فلا محيص عن صدورها عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
سواء اخذا بالمعنى المتبادر او بمعنى الواجب والموجود معلول للفاعل لا جزء منه ولا شريك له هذا على الطريقة المشهورة وهى

ان اثر الفاعل هو الوجود او اما على ما هو التحقيق فالاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالهما امور منتزعة
عنها لازمة لها وليست الذات متقدمة عليها بالوجود اذ الوجود نفس فعلية الماهية فليس للذات مرتبة سابقة على صحة انتزاع
الوجود ولا للوجود مرتبة سابقة على الذات هذا كلامه ملخصا وهذا بالحقيقة انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ليس جوابا
عن الاعضال فان الاعضال انما كان على القائلين بسبق الوجوب على التقرر والوجود فما ذكره ليس كافيا في دفعه كما
زعمه الخوانساري وانما كان يكفي لو كان فيه تصحيح سبق الوجوب على الوجود والتقرر ثم لا يخفى ان الوجود اما صفة انضمامية كما
هو مذهب القائلين بالجعل المؤلف الذاهبين الى ان اثر الفاعل هو الوجود او معنى انتزاعي كما هو الحق فعلى الاول يكون
الوجود مغايرا للذات في الواقع فعلى هذا التقدير يكون الصادر عن العلة البسيطة الواحدة امرين متمايزين في الخارج
اعني الذات والوجود فيلزم صدور الكثرة المتباينة في الخارج عن الواحد المحض وعلى الثاني لا يمكن القول بان اثر الفاعل
هو الوجود كما هو المشهور من القول بالجعل المؤلف بل على هذا التقدير يرجع القول بان يكون اثر الفاعل هو الوجود الى القول
بان اثره هي الذات التي هي مصداق الوجود فيكون هذا على هذا التقدير عدولا عن الطريقة المشهورة اعني القول بالجعل المؤلف
الى ما هو التحقيق اعني القول بالجعل البسيط وقد كان الكلام مبنيا على الطريقة المشهورة واما ما ذكره بناء على ما هو التحقيق
من ان الصادر عن الفاعل هو الذات والوجود والوجوب وامثالهما امور منتزعة عنها فلا يخفى ان هذا الاثر الصادر عن الفاعل
هو الامر المفصل الى الامور الثلثة الذي ذهب معاصره الى انه اثر الفاعل وانما الفرق في التعبير فانه قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد يفصله العقل الى الواجب والموجود والذات وانتزاع العقل هذه المفهومات عنه هو المعنى بتفصيل العقل
اياه الى هذه الامور فما اورده هذا المحقق اولا من ان الامر المفصل الى الامور الثلثة انكان هو ذات الممكن فكيف تفصل الى
هذه الامور التي هي عوارضها لا يدري وجهه فان هذا المحقق نفسه معترف بان العقل يفصل الذات الى هذه المفهومات وينتزعها
عن الذات فان قال ان هذا مبني على ان اثر الفاعل هو الذات والصدر المعاصر لا يقول به قلنا بل هو قائل بان اثر الفاعل
هو الذات التي هي عين الموجود كما صرح في حواشيه على شرح التجريد في مباحث الحال على انه لو سلم انه غير قائل به فهذا ايراد
آخر غير ما فيه الكلام اذ ما فيه الكلام هو انه كيف يفصل ذات الممكن الى الامور التي هي عوارضها وبالجملة فكلام هذا المحقق لا يخلو
عن تعسف واما ما اورد عليه الغياث المنصور من انه صرح اولا بان الوجوب اثر الفاعل بالحقيقة وثانيا بان الواجب هو الوجود
المعلول بالحقيقة والوجوب مغاير للوجود فلو كان كلاهما معلولين للفاعل لكان الصادر عن العلة امرين متغايرين
بالذات ولا مساغ للقول بان المعلول بالحقيقة هو الذات وهما منتزعان عنها اذ الكلام على الطريقة المشهورة من كون
اثر الفاعل هو الوجود دون الذات ففي غاية السقوط اذ على الطريقة المشهورة الوجود صفة منضمة والوجوب منتزع عنه قالوجوب

Marfat.com

اثر الفاعل بالحقيقة بمعنى ان منشار انتزاعه اثره بالحقيقة وهو الوجود الواجب فلا يكون الصادر عن العلة امرين متغايرين بالذات ولا يكون هذا عدولا عن الطريقة المشهورة هذا ثم ما زعمه الصدر من سبق مرتبة الواجب والموجود على مرتبة الذات من الترهات الباطلة فلا يصلح ما ذكره جوابا عن الاعضال وما ذكره المحقق انكار لسبق الوجوب على التقرر والوجود فهو ايضا ليس من الجواب في شئ والحق الذي لا يستراب فيه ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية التقرر والوجود ولا الا ضرورية التقرر والوجود بل هي مذبذبة بين التقرر والوجود وبين اللاتقرر واللاوجود فاذا تحقق العلة الكافلة لتقررها ووجودها او لبطلانها وعدمها ارتفع ذلك التذبذب وترجح احدى كفتيها المتوازيتين وتعين احد طرفيها المتساويين بالنظر الى ذاتها للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجح احد الجانبين للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق ولا ريب في ان هذا المعنى مغاير للضرورة والتاكد الذي هو كيفية للتقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا في ان هذا المعنى سابق على التقرر والوجود ضرورة التقرر والوجود واطلاق الوجوب على هذا المعنى وعلى ضرورة التقرر والوجود باشتراك اللفظ ولا في ان هذا المعنى امر انتزاعي ومنشار انتزاعه هو الفاعل المستقل التام في الاقتضاء المستجمع لجميع شرائط التاثير فانه المرجح لاحد الطرفين الموجب لاحد الجانبين الرافع لتذبذب بين بين فالسابق على تقرر الماهية الممكنة ووجودها هو منشار انتزاع هذا المعنى اعني الفاعل المستقل التام نعم قد يوصف الماهية الممكنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنى لكن هذا المعنى بالقياس اليها كالوصف للشئ بحال المتعلق فيقال وجب الممكن فتقرر ووجد اي تحقق فاعله المستقل التام فتقرر الممكن ووجد فهذا الوجوب بالحقيقة عبارة عن الترجيح والايجاب الذي هو من شئون العلة والتعبير عنه بالوجوب من قبيل تعبير الشئ بلازمه المطاوع له وح فلا يتوجه شئ من الاشكالات اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقيقة صفة للماهية الممكنة حتى لا يسبق عليها واما الثاني فلان الوجوب بهذا المعنى ليس كيفية للتقرر والوجود حتى لا يعقل سبقه على التقرر والوجود الذي هو كيفية لهما وجوب بمعنى آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا المعنى ليس جهة للقضية والوجوب الذي هو جهة القضية عبارة عن ضرورة النسبة وتاكدها لا عن الترجح لاحد الجانبين ورفع التذبذب عن البين واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنى نفس العلة التامة لا انه جزء لها حتى ينخرق بسببه على المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدواني حيث انكر سبق الوجوب على الوجود وذكر ان وجوب الوجود هو اثر الفاعل بالحقيقة وليس جزء منه ولا شريكا له ثم قال فانقلت العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد فهو حاكم بسبق وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة في اقتضاء المعلول وكون العلة التامة ليس جزء من العلة التامة والا لم ينحصر اجزاء العلة التامة ضرورة انه اذا فرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة جزء آخر فيحصل مجموع ثان وهكذا الى نهاية انتهى

Marfat.com

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى تمامية العلة ومصداق نفس العلة وليس جزء منها وما قال الخوانساري من ان
وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل يحكم ضرورة ان المعلول وجب فوجد ولا يخطر في العقل كون العلة تامة
اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تامية العلة تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول وجب هو انه تعين جانب
تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علة التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن قبل وجوده
بهذا المعنى لا غير وقد اشار الشارح الى ما حققنا بقوله وهذا الترجح هو وجوبه السابق يعني ان الوجوب السابق ليس عبارة
عن ضرورة التقرر والوجود وتاكدهما بل هو عبارة عن الترجح ورفع التذبذب ولذا كان سابقا على التقرر والوجود
هذا هو الكلام في الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعليه ايضا اشكالات منها انه كما لا يجوز تعدد الامكان لذات واحدة
لا يجوز تعدد الوجوب لها فكيف يصح تجويز الوجوب اللاحق للذات الممكنة مع تجويز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
المعاصر للمحقق الدواني بان الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممكن
بشرط اتصافه به يعني الموضوع المقيد بذلك الشرط وتبعه صاحب الافق المبين ورده المحقق الدواني بان معروض الوجوب
اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حيثية تعليلية فاجاب عنه الغياث المنصور بان الوجوب اللاحق
ان كان عارضا للممكن المقيد بشرط المحمول فلا يكون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
كان معروضه ذات الممكن في زمان قيد المحمول فقيد المحمول نفسه ليس ضروريا في زمانه فلا يتحقق الوجوب اللاحق على
هذا التقدير ومعروض الامكان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لا بحسب الحيثيات وصاحب الافق المبين بعد ما اجاب
في تقرير هذا الجواب غاية الاسهاب قال معترضا على هذا المحقق ان قيد المحمول اذا لم يكن شرطا لاحد الحاشيتين كان الوجوب
والتقرر واجبا بالقياس الى ذات الممكن وجده ولا مجال ان يكون ذلك الوجوب له لذاته فيجب حينئذ لحاظ استناده
الى العلة فرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وايضا شرط المحمول اذا كان حيثية تعليلية كان الوجوب معللا به وما حيثية
نفس ذات الموضوع وطبيعة المحمول على الاطلاق ومن المستحيل ان يكون الشئ علة لوجوب نفسه لشئ فلا يكون المحمول
علة لوجوب نفسه للموضوع وايضا كيف يمكن ان يكون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقياس الى ذات الموضوع
وحده لا بشرط المحمول فاذا لم يكن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لا بشرط فاين الشرط الذي
يدعى انه علة فان جعل الشرط قيد اللوجوب لا للحاشيتين قيل فقد جعل حيثية تقييدية للعارض وان لم يجعل قيدا للمعروض وهو المفروض
فلا محيص من ان يجعل قيدا والا لم يحصل ما هو مناط الوجوب اللاحق انتهى وانت تعلم ان الممكن المعلول ضروري التقرر والوجود ومتقرر وموجود بالضرورة
وهذا الوجوب وجوب بالغير وليس هذا الوجوب هو الوجوب السابق لان هذا الوجوب مساوق لصدق الضرورية على ما سبق والوجوب السابق ليس بمساوق لها

على ماسبق وعلى ما اعترف به هذا القائل فيما نقلنا عنه سابقا وظاهران هذا الوجوب ليس الا بالنظر الى استناد الممكن الى العلة فقوله فيجب حينئذ لحاظ استناده الى العلة فيرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا في غاية السقوط نعم هذا الوجوب غير الوجوب اللاحق ايضا اذ الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط المحمول وهذا الوجوب ليس كذلك قد ظهر بما ذكرنا ان للممكن ثلثة وجوبات الاول الوجوب السابق وهو من شئون الجاعل المستقل بالتاثير حقيقة ومن صفات الممكن بحال المتعلق الثاني الوجوب بالغير وهو تاكد التقرر المستفاد من الجاعل الثالث الوجوب اللاحق وهو الوجوب بشرط المحمول ولا اشكال بتعدد الوجوب بين السابق واللاحق اذ الوجوب السابق معنى مغاير للوجوب اللاحق والاشتراك بينهما بمجرد اللفظ فلا ضير في ان يكون لشئ واحد وجوبان متغايران معنى وان اشتركا في الاسم بل قد حققنا ان منشار انتزاع الوجوب السابق هو العلة التامة والموصوف بالوجوب اللاحق هو المعلول فليس هناك لشئ واحد وجوبان وانما الاشكال بتعدد الوجوب بين الوجوب بالغير والوجوب اللاحق في الممكن لان كلا الوجوبين عبارة عن تاكد الوجود فالوجوب بالغير هو تاكد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق هو تاكد الوجود من جهة اخذ شرط المحمول الذي هو الوجود وهذا الاشكال مندفع بان تعدد الوجوب انما هو بجهتين ولا ضير فيه واما ان المتصف بالوجوب اللاحق بل هو ذات الممكن وحده او الممكن المقيد بقيد المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول في القضية المحكوم فيها بالضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف كما في قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا اي بشرط كونه كاتبا هو نفس ذات الموضوع ولكن بشرط الاضافة بالوصف فان متحرك الاصابع بالضرورة هو نفس الانسان بشرط كونه كاتبا لا مجموع الانسان والكاتب فان اريد بكون معروض الوجوب اللاحق في قولنا زيد موجود بالضرورة بشرط كونه موجودا مثلا الموضوع المقيد بقيد الوجود انه هو الموضوع من حيث انه معروض للوجود لا بان يكون الوجود جزء من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشيرازي وان اريد به ان الوجود الذي هو المحمول فيما نحن فيه جزء من معروض الوجوب اللاحق فلا يخفى بطلانه وقد بقي بعد دقائق في هذا الباب تركنا ها خوف الاطناب **قوله** ولا امتناعها الا من تلقاء الواجب بالذات سواء قيل بانه فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو اذا اراد شيئا فوجود ذلك الشئ يترجح ويجب بارادته او قيل بانه فاعل بالايجاب كما يتوهمه الفلاسفة **قوله** فكل ما حق جوهر ذاته الجواز استدل خاتم الحكماء المحققين قدس سره على هذا المطلوب بان صدم قدرة الممكن على الايجاد ضروري فانه لا يجوز ان يحيل من يكون كلا على مولاه شيئا وان يكون له قدرة على الايجاد ثم اعترض على البيان الذي ذكره الشارح بانه انما يدل على الانتهاء الى الواجب لا على ان الواجب جاعل بنفسه ابتداء والمطلوب هذا دون ذلك وهذا الاعتراض حق لان مالا بد منه في امتناع جميع انحاء عدم المعلول هو ان يكون المعلول مستندا الى الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة لا خصوص ان يكون للمعلول مستندا اليه تعالى بلا واسطة لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض وارد على استدلاله ايضا فانه ان اراد بعدم قدرة الممكن على الايجاد عدم قدرته عليه نظرا الى ذاته فمسلم انه ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون

كل ممكن مستندا اليه تعالى بلاواسطة لجواز ان يكون الممكن علة لممكن آخر لكن لاينفس ذاته بل من حيث انه مستند الى الواجب
او مستند الى مستند الى الواجب ولابد لنفي هذا الاحتمال من بيان وان اراد عدم قدرته على الايجاد مطلقا سواء كانت من حيث
ذاته او من حيث استناده الى الواجب فلكونه ضروريا مم فماذكره الشارح و ماستدل به هذا العلامة المحقق سيان في الدلالة على
الانتهاء الى الواجب و عدم الدلالة على استناد كل ممكن اليه سبحانه ابتداء **قوله** فالله خالق كل شئ من الكليات والجزئيات لما كان
لفظ الكليات والجزئيات في كلام المصنف جمعين محليين باللام والجمع المحلى باللام من الفاظ العموم المفيدة للاستغراق كان حاصل
كلامه ان الله جاعل كل شئ من الكليات والجزئيات وقوله فالله خالق كل شئ اقتباس لطيف اتى به لبيان تعاون الحكمة والشرع
ومعاضدة العقل والسمع وتوافق القران والبرهان وتطابق قواعد الدين والملة وقواطع البراهين والادلة على ان الله خالق
كل شئ وقد تطابق المتكلمون والفلاسفة على ذلك ولم يخالف في ذلك الا المعتزلة في افعال العباد مطلقا والشيعة في الشرور
الصادرة عنهم ولاعبرة بنعيق الغراب وطنين الذباب وصرير الباب عند ذوي الالباب بعد نزول النص الصريح في الكتاب وتفصيل
هذا المقام يفضي الى الاطناب والله الملهم للحق والصواب **قوله** بل الافتقار في الوجود اذ الوجود نفس صيرورة الذات ومطابقة نفس
الماهية وتقرره هو تقرر منشار انتزاعه الذي هو نفس المهية فالافتقار في الوجود هو الافتقار بحسب نفس الحقيقة فان الوجود حكاية عن
نفس المهية كما عرفت والافتقار في الحكاية هو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الانتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها وبهذا يظهر ان
الامكان كيفية لنفس الماهية اولا وبالذات والوجود المنتزع عنها ونسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض **قوله** الا ان الطبائع المرسلة يعني
ان الكليات والجزئيات سواسية في ان مبدعها وخالقها هو الله تعالى انما الفرق بينهما بان الكليات متقدمة في التاثر و
قبول الوجود على الجزئيات لكون الجزئيات مرهونة بتوارد الامكانات الاستعدادية بخلاف الكليات **قوله** فان جعل الجزئي قد اشرنا
فيما سبق ان التشخص ليس امرا منضما الى الماهية بل منتزع عن نفس المهية بلا انضمام امر اليها فكلما تقررت تشخصت فهناك جعل
واحد ومجعول واحد هي نفس الماهية لكنها من حيث انها تشخصت شخص ومن حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية وما اورد بعض الشراح
على تعلق الجعل بالكلي من انه لو كان مجعولا فاما ان لا يتشخص تشخص اصلا فيلزم وجود المهية المجردة او يتشخص فاما ان يتشخص
خاص فيلزم الترجيح بلا مرجح او نسبة جميع التشخصات الى المهية الكلية على السواء او يتشخص بجميع التشخصات الممكنة فيلزم وجود
افراده الغير المتناهية وهو ايضا ظاهر البطلان في غاية السقوط فان الماهية انما تتشخص بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجيح
احد التقررات انما هو من تقرر الجاعل عند مجده لا من تقرر نفس الطبيعة المطلقة بما هي كذلك ونسبة الطبيعة المطلقة الى جميع التقررات
والتشخصات والكانت على السواء لكن نسبة الجاعل المريد الفاعل المختار اليها ليست على السواء فان ارادته مرجحة لبعض التقررات
واما عند الفلاسفة القائلين بان الجاعل عند مجده فاعل بالايجاب فالمرجح لاحد التشخصات عندهم اما الاستعداد القريب

Marfat.com

للمادة او الاحوال المتفقة من خارج كما فى المادیات او نفس الحقیقة المتحصرة فی شخص واحد كما فی المجردات وسیاتی تفصیل ذلک انشاء الله تعالی واما ما اورده هذا القائل علی تعلق الجعل بالكلی من ان علة الشیء یكون لازماله فجاعل الكلیات لازم للماهیة ولازم الماهیة امور اعتباریة فالواجب یكون امرا اعتباریا وهو ظاهر الفساد فضاده ظاهر فان علة الشیء انما یكون لازما للشیء بمعنی انها یمتنع ان لا توجد مع وجود الشیء فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنی انها من احوال الشیء المنتزعة منه المتفقة الانفكاك عنه كما هو معنی لوازم الماهیة المحكوم علیها بانها اعتباریة وذلک ظاهر جدا فلا تخبط **قوله** لكن الطبائع المرسلة الطبائع المرسلة وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بما هو شخص مرهون الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص وغیر هما من مبادٍ واسباب وشرائط خاصة والطبیعة المرسلة غیر مرهونة الوجود بتلک الامور والكان لابد لوجودها من مادة مطلقة واستعداد مطلق مثلا فزید بما هو زید مرهون الوجود بنطفة خاصة منكوبة من صلب ابیه فی رحم امه وانقلابها علقة خاصة ومضغة خاصة ولحما وعظاما مخصوصة وجنینا مخصوصا والطبیعة الانسانیة غیر مرهونة الوجود بشیء منها نعم لابد لوجودها من مطلق مادة ومطلق استعداد كما لا یخفی **قوله** كالزمان نفسه تنظیر لما لا یكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادیة **قوله** ومحله هی الحركة الفلكیة السرمدیة **قوله** وحامل محله هو الجرم الاقصی المحدد للجهات **قوله** بحسب الامتداد الزمانی اما بحسب وجودها الواقعی الدهری فلیس فیها تعاقب وتجدد بل هی مجتمعة قدیمة الوجود فی وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة **قوله** وقبل الكثرة ای قبل كل جزئی جزئی لا بمعنی ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان ذلک صریح الاستحالة وظاهر هذا الكلام یدل علی قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قدیمة دهریة كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعیة كما هو عند من یری ان الاعدام الزمانیة اعدام حقیقة ویمكن ان یقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غیر مرهونة علی الخصوصیات الشخصیة بما هی كذلک سواء كانت الطبائع المرسلة قدیمة او حادثة ومعنی الوجود الالهی بمعنی ما یكون بعنایة الله من دون ان یكون مرهونا بالامكان الاستعدادی لا یستلزم العدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص فی الامتداد الزمانی كما ذهب الیه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلک فالصادر عن المبدء الفعال اما نفس الطبیعة النوعیة من دون ان تتشخص اصلا وهو صریح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد یجب ان یكون حادثا زمانیا فیكون الطبیعة النوعیة ایضا حادثة زمانیة اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص علی هذا التقدیر او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ایضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو كذلک مثلا لو فرض ان نوع الانسان قدیم بتعاقب اشخاصه فی الامتداد الزمانی فیستحیل ان یكون الصادر عن المبدء الفعال هو هویة المجردة او فرد مبهم فیجب ان یكون الصادر عن المبدء الفعال شخص واحد منه متعین وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانسانی حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله علی هذا التقدیر رد

Marfat.com

لايمكن ان يقال ان كل جزئ من جزئيات الكلى مسبوق بجزئ آخر الا الى نهاية للانا ما ان يكون فى تلك الجزئيات اللامتناهية جزئ يكون صادرا عن المبدء الفعال بان يكون المبدء الفعال علة قريبة له اولا يكون كذلك والثانى باطل لانه لم يكن شئ من تلك الجزئيات موجودا اذ وجود شئ منها يتوقف على صدور شئ منها عن المبدء الفعال واذا لم يكن شئ من الجزئيات موجودا لم يكن الكلى موجودا وعلى الاول فالصادر عن المبدء الفعال هو اول جزئ وجد من جزئيات ذلك الكلى فلا يكون جزئياته لامتناهية فى طرف الماضى وهو المطلوب والاخر ان يقال ان سلسلة تلك الجزئيات اما منتهية الى واجب الوجود فلا تكون غير متناهية فى جانب المبدء او غير منتهية الى الواجب فلا يجب وجود تلك السلسلة ولا يمتنع عدمها وارتفاعها راسا اذ لا وجوب الا بالاستناد الى واجب الوجود كما مر من الشارح فلا يمكن وجود تلك السلسلة اذ لا وجود بدون الوجوب وتفصيل الكلام فى هذا المرام يقتضى خروجا عن المقام **قوله** وتحرير محل النزاع بل تحرير محل النزاع ان الوجود على راى الاشراقية معنى انتزاعى هو نفس الصيرورة المصدرية وليس معنى منضما الى الماهية ومصداقه ومنشا انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وعلى راى المشائية معنى منضم الى الماهية زائد عليها فى الخارج فالمتحقق فى الواقع عندهم امران الماهية والامر المنضم اليها ولا ريب فى ان الماهيات الممكنة غير موجودة من دون جعل الجاعل ولا فى ان متعلق الجعل هو مطابق صدق قولنا الماهية موجودة اعنى ما هو محكى لهذه القضية والمحكى عند الاشراقيين هى نفس الماهية اذ ليس الوجود امرا زائدا عليها عندهم وعند المشائين هى الماهية المنضم اليها الوجود وهى مصداق اتصاف الماهية بالوجود كما ان المحكى عنه لقولنا الجسم ابيض الجسم المنضم اليه البياض وهو مصداق اتصاف الجسم بالبياض فالجعل على الراى الاول متعلق بامر واحد فهو بمعنى الخلق وعلى الراى الثانى متعلق بامرين فهو بمعنى التصيير ومعناه جعل الماهية موجودة فهو من قبيل جعل الثوب اسود فعلى تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المصدرية لا يمكن تعلق الجعل بمعنى التصيير بمصداق قولنا الماهية موجودة لانه واحد وعلى تقدير كون الوجود امرا منضما الى الماهية لا يمكن تعلق الجعل البسيط بمصداق ذلك القول لان مصداقه على هذا التقدير منضم ومنضم اليه فهو ليس امرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسيط فهذا النزاع فرع على النزاع فى كون الوجود صفة منضمة او امرا انتزاعيا عن نفس الماهية واما ما ذكره الشارح فى تحرير محل النزاع موافقا لما فى الافق المبين فهو صرف من الخبط لان الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية ورابطة بين حاشيتيه انما تحققه فى خصوص اللحاظ الذهنى فى مرتبة الحكاية ولا تحقق له فى الواقع مع غزل اللحظ عن خصوص اللحاظ الذهنى لكونه معنى غير مستقل فلا يجوز ذو فطرة انسانية ان يكون هو اثر الجعل بالذات الاشل صاحب الافق المبين ولا يعبأ ارباب الالباب بطنين الذباب ومنشا غلطه انه قد وقع فى بعض عبارت القوم ان اثر الجعل على راى المشائية مفاد الهيئة التركيبية فحسب صاحب الافق المبين ان مرادهم بمفاد الهيئة التركيبية المفهوم الغير المستقل الرابطى للاتصاف وهو توهم بعيد بل مرادهم بمفاد الهيئة التركيبية مصداقها وهو ليس غير مستقل بالمفهومية كما

اذا لم يكن الجزئيات الفعال لم يكن الخ

صورنا وبعض الشراح قد اقتفى صاحب الافق المبين فى ان المراد بمفاد الهيئة التركيبية المعنى الرابطى الغير المستقل بالمفهومية لكنه استشعر بانه لاتحقق للمعنى الرابطى الافى خصوص لحاظ الذهن فى مرتبة الحكاية فلا يجوز ان يكون هو اثر الجعل فاضطر الى القول بوجود المعنى الرابطى فى الواقع فقال للمعنى الرابطى الغير نحو ايسية فى الخارج وانكان ذلك النحو مغايرا لنحو ايسية المهيات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابطى باعتبار خصوص وجوده الذهنى حكاية ونسبة حاكية ومع قطع النظر عنه مفاد الهيئة التركيبية ومحكى عنه فان ايسية المعنى الاعتبارى لاينحصر فى الوجود الذهنى ووجوده باعتبار منشار انتزاعه كما هو المشهور قال والفرق بينه وبين نحو ايسية المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بديهة وان امتنع اللسن به وذلك النحو من الايسية لايوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض انتهى وهذا عجوبة فى الغابرين واضحوكة للناظرين اما اولا فلان المعنى الرابطى غير مستقل بالمفهومية لايمكن ان يلاحظه الذهن استقلالا فضلا عن ان يصلح للوجود فى الخارج فتجويز وجود المعنى الرابطى يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابطى واما ثانيا فلان تجويزه وجود الانتزاعيات فى الخارج يدل على غفوله عن معنى الانتزاعى لانه لوكان للمعنى الانتزاعى فى الخارج وجود لكان ذلك الوجود اما عين وجود المنشار فاذن لاوجود للانتزاعى حقيقة اذ يستحيل ان يكون منشار الانتزاع موجودا بالعرض بتبعية وجود الانتزاعى ولايمكن ان يوجد الانتزاعى ومنشار الانتزاع كلاهما بوجود واحد حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فتعين ان يوجد منشار الانتزاع بالذات والانتزاعى بالعرض فعلى هذا التقدير ينحصر وجود الانتزاعيات فى الوجود الذهنى ووجودها باعتبار منشار انتزاعها كما هو المشهور على خلاف ما توهم واما غير وجود المنشار فيكون للمنشار وجود للمعنى الانتزاعى وجود آخر ويكون هذا المعنى موجودا فى المنشار بوجود مغاير لوجوده فيكون صفة منضمة واما ثالثا فلانه لوكان للمعنى الانتزاعى وجود فى الخارج كان لوجود المهية وجود فى الخارج مغاير لوجود المهية ولوجود الوجود وجود فى الخارج وهكذا فيتسلسل الوجودات الموجودة فى الخارج وكذا يلزم التسلسل فى سائر الامور المتكررة النوع كاللزوم وغيره واما رابعا فلانه لوكان للنسبة وجود فى الخارج فلا يخلوا اما ان يكون وجودها فى احد طرفيها او موجودة بنفسها لافى محل والثانى يستلزم كون النسبة جوهرا قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف الذى وجد فيه النسبة متصفا بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود النسب الغير المتناهية فى الخارج واما خامسا فلان النسبة الحملية الصادقة بين امرين لاتعقل الا اذا كان بينهما اتحاد فى الواقع وتغاير فى الذهن ليتحقق الحمل وذلك ظاهر فلوكان للنسبة وجود فى الواقع لم يكن الاتحاد بينهما فى الواقع ضرورة ان وجود النسبة فى الواقع يستدعى تغاير المغيين فى الواقع اذ لايتصور وجود النسبة فى واحد محض واما سادسا فلانه لوكان الامر كما توهم لزم ان تغاير الشئ نفسه فى الواقع فان النسبة المتحققة فى الحمل الاولى متحققة على هذا التقدير فى الواقع وتحققهما فى الواقع يستلزم تغاير المنتسبين فى الواقع فيلزم تغاير الشئ ونفسه فى الواقع واما سابعا فلان النسب والمعانى الانتزاعية

لوكانت موجودة فى الخارج لزم اما قدم الممكنات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعد الحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لا تناهية اذا العالم ابدى بالاتفاق فلو كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة فى الخارج فى ذاته تعالى كانت اما قديمة فيلزم قدم الممكنات الغير المتناهية اعنى تلك الارتباطات الموجودة فى الخارج او حادثة وكل وصف حادث فى الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلان واما ثامنا فلانه لو كان للمعانى الانتزاعية وجود فى الخارج غير وجود منا شيها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة فى الخارج ضرورة ان لكل ممكن مع كل ما عداه من الاشياء اللا تناهية نسبة خاصة واقلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة فى الواقع واللازم بديهى البطلان واما تاسعا فلان بعض المعانى الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها فى الخارج مع ان الدليل الذى ذكره على وجود الانتزاعيات فى الخارج على تقدير تمامه يقتضى القول بوجود العدميات ايضا فى الخارج واما عاشرا فلانه على تقدير ما توهمه يلزم التكثر فى مرتبة الذات الاحدية الحقة لان الذات الاحدية الحقة فى مرتبة نفسها منشأ لصحة انتزاع سلوب صفات النقص فلا بد على رأيه ان تحقق فى تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحقة واما حادى عشر فلانه لو كان الامر كما زعمه لزم ان يمتنع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة فى مرتبة الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهى اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او ممكنة فلها علة هى الذات الواحدة الحقة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثانى عشر فلان بديهة العقل شاهدة بانه لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلا بد لوجود النسب السلبية فى الواقع من تحقق طرفيها فى الواقع مع ان طرفيها قد يكونان معدومين عدما محضا فى الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك البارى ليس بموجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية فى الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهى موجودات بوجودات متغايرة على رأيه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله ذلك النحو من الايسية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض لا معنى له اذا لوجود اما حلول فى موضوع او قيام لا فى موضوع فكل موجود ممكن لا يخلو عن الجوهرية والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض على بعض الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لا كلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعى ان النسب والمعانى الانتزاعية لو كانت موجودة فى الخارج كانت فى الخارج اما جوهرا او اعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهرية والعرضية عن العدم فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفى صرف لا شئ يعبر عنه بالنفى واما على ما توهم من وجود العدم فى الخارج لا يجيد

Marfat.com

من التزام كونه جوهرا او عرضا على معناهما المتعارف وان كان يعجبه ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرض مع عدم خلوه على
تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليفعل لكن لا كلام ولا مشاحة فى الاصطلاح واما قوله والفرق بينه وبين نحو ابيضية المهيات
الاستقلالية مما يدركه العقل بدهة فمما يقضى به العجب فان ما يدركه العقل بدهة هو ان النسب والانتزاعيات ليس لها وجود
وراء وجود مناشيها فى الخارج لان لها نحو وجود فى الخارج مغاير لنحو وجود المهيات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله
الذى هو وهمه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود اتصاف المهية بالوجود بالمعنى الرابطى فى الخارج غير صحيح فى الواقع
ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثانى والثالث فلانه لا يوجد فى كلام احد
من الاشراقية والمشائية من هذا الوهم عين ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب الى ان الوجود عين الماهيات كما هو مذهب
اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدرى مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون الوجود المصدرى
موجودا بنفسه فى الخارج بوجود مغاير لوجود الماهية فلا يكون المهية مصداقا له كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد هذا الراى اكثر من ان تحصى
والذى اوقعه فى هذا الوهم شبهتان الاولى ما ذكره فى شرحه من انه لو لم يكن للانتزاعى وجود فى الخارج لزم ارتفاع النقيضين
اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وهذه الشبهة فى غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع النقيضان
بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكى عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسهما فى الواقع ونقيض وجود الوجود فى الخارج عدم
وجوده فى الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم فيه مع عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقيضين وهو ظاهر ولو كان
معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما فى الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما
بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد فى الواقع فاما ان يوجد عدمه فى الواقع او لا يوجد عدمه ايضا فعلى الثانى يلزمه القول بارتفاع
النقيضين بالمعنى الذى الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون
موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذى قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثانى صريح البطلان اذ لا معنى
لقيام عدم زيد بعمرو مثلا والاكان المعدوم هو عمرا لا زيدا اذ المتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم فى الخارج فتعين
الاول وهو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذى قام به العدم الذى هو على هذا التقدير صفة
موجودة فى الخارج نحو وجود فى الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة فى الخارج بما ليس بشئ فى الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك
الذات موجودة فى الخارج حين هى معدومة فيه وهو اجتماع النقيضين ثم نقول لو كان للعدم وجود فى الخارج لزم قدم الممكنات
على فرض حدوثها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق فى الخارج اعدام الاشياء التى هى فى العالم
والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلان الاعدام الموجودة فى الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلك الاعدام جواهر وهو فحش او قائمة بغيرها وهي الممكنات التي تلك الاعدام اعدام لها فتكون موجودة على تقدير فرض وجود اعدادها فيلزم ان تكون قديمة على تقدير حدوثها بل نقول لو فرض حدوث العالم اي ماسوى الله لزم قدمه على هذا التقدير لانه ان فرض حدوثه كان اعدام ما في العالم اي ماسوى الله موجودة في الخارج قبله وتلك الاعدام ايضا ماسوى الله فيلزم وجود ماسوى الله قبل وجود ماسوى الله وايضا يلزم على تقدير وجود العدم في الخارج ان لا يكون العدم نقيضا للوجود لان العدم على هذا التقدير ذات موجودة ممتازة بنفسها عما عداها ونقيض الوجود رفعه لا وجود ذات اخرى وهو ظاهر وايضا يلزم على ما توهمه اجتماع النقيضين لان عدم العدم مفهوم مغاير لمفهوم الوجود ولا ريب في ان مفهوم عدم العدم انتزاعي فهو موجود على هذا التقدير في الخارج وهو فرد للعدم المطلق فالعدم المطلق موجود بعين وجود هذا الفرد اعني عدم العدم مع انه نقيض العدم المطلق ولا يرد هذا على تقدير كون العدم غير موجود في الخارج لان عدم العدم المطلق بما هو نقيض للعدم المطلق مما لا وجود له في الواقع فهو عنوان بلا معنون فهو لا يصدق في الواقع على شيء ومفهومه بما هو متمثل في الذهن فرد للعدم المطلق ولا ضير في ذلك الا ان ينكر هذا القائل وجود عدم العدم في الخارج الشبهة الثانية ما ذكره في حواشي شرحه من انا نتصور احكاما ونعلم بالضرورة انه لو فرض انتفاء جميع الاذهان تكون تلك الاحكام صادقة متحققة كما نعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشياء وهذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جميع الاشياء فتحققه هو وجوده الذي اوعيناه انتهى وانت تعلم ما فيه من الاختلال لانه ان اراد بتحقق الاستلزام المذكور تحقق معناه النسبي فهو صريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلو تحقق هذه النسبة في الواقع تحقق طرفاها في الواقع وهما عدم الواجب وعدم سائر الاشياء ولا يمكن القول بتحقق هذين الطرفين في الواقع من احد فضلا عن مؤمن وان اراد ان هذا الاستلزام متحقق على تقدير عدم الواجب وعدم سائر الاشياء وان كان هذا خلاف ما يدل عليه كلامه فهذا لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع كما هو مدعاه بل على تقدير المحال وهو تقدير عدم الواجب ولا كلام في الوجود التقديري وايضا لا نسلم ان هذا الاستلزام يتحقق على ذلك التقدير آما اولا فلانه تقدير محال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وآما ثانيا فلانه على تقدير عدم جميع الاشياء لا يتحقق هذا الاستلزام ايضا لانه ايضا من جملة الاشياء وان اراد تحقق الاستلزام ان العقل حاكم بانه لو فرض عدم الواجب لعياذا بالله لزم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج اذ يكفي في صدق ذلك تحقق مصداقها وهو كون الواجب سبحانه علة لسائر الاشياء بل تحقق ذات الواجب التي هي علة لسائر الاشياء وتحقق الاشياء التي هي معلولة لذاته تعالى وبالجملة فكلامه في هذا المقام لا يستاهل ان يصغى اليه فضلا عن ان يتكلم عليه لكنا اسبغنا الكلام في ابطاله صونا للافهام من ان تضل وللاقدام من ان تزل **قوله** والوجود والاتصاف اثر بالعرض فان الوجود عندهم نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس الماهية من حيث هي بلا زيادة امر عليها والوجود والاتصاف به حكاية وجعل الحكاية في الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرر في الواقع وراء تقرر مصداقها فهناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس الماهية وتقررها

Marfat.com

فاذا انتزع عنهما معنى الوجود ومعنى الاتصاف بالوجود نسب هذا الجعل والتقرر الى الوجود والى الاتصاف به بالعرض لان هناك جعلان متغايران احدهما متعلق بالماهية والثانى بالوجود اولا تصاف به فان هذا انما يمكن لو كان للوجود وللاتصاف به فى الواقع مع قطع النظر عن خصوص انتزاع الذهن تقرر وراء تقرر الماهية واما معنى الوجود ومعنى الاتصاف به بعد الانتزاع فهما متقرران بانفسهما فى الذهن فهما مجعولان فى الذهن بجعل وراء جعل الماهية فى الواقع بقى الكلام فى تعلق الجعل بالذاتيات وبخلط الذات بها فالذاتيات وخلط الذات بها مجعولة بعين جعل الذات كما ان الوجود والخلط بالوجود كذلك فهناك جعل واحد متعلق بمصداق الذاتيات والخلط بها ومصداق الوجود والخلط به بالذات واذا نسب هذا الجعل الى مفاهيم انتزاعية حاصلة فى الذهن من الذاتيات والخلط بها والوجود والخلط به كان معنى جعلها ان مصداقها مجعول بالذات لا ان الذاتيات والوجود وخلط الذات بهما بما ان تلك الامور منحازة عن الذات مجعولة بالذات ايقع بجعل الذات بعينه او بجعل آخر اذ لا انحياز بين الذات وبين الذاتيات وبينها وبين خلطها بالذاتيات ولا بين الذات وبين الوجود او خلطها بالوجود فى الواقع وبالجملة لا فرق بين الوجود وبين الذاتيات فى هذا الحكم ومن العجائب ما توهمه صاحب الافق المبين من ان حمل الذات على نفسها وخلطها بذاتياتها غير مجعول اصلا لا بجعل مستانف ولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فهو مجعول بعين ذلك الجعل البسيط وهو من اوهامه التى لا ينبغى ان يصغى اليها فضلا عن ان يعول عليها فان معنى كون خلط الذات بالوجود مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الذات هو ان مصداق هذا الخلط هو نفس الذات مجعول وهذا المعنى متحقق فى خلط الذات بنفسها اى كون الذات نفسها او خلطها بذاتياتها ايضا فان مصداق هذا الخلط وهو نفس الذات مجعول قطعا ولما صعب الامر عليه ان حمل الشئ على نفسه وحمل ذاتياته عليه انما يصدق حين وجوده اذ المعدوم يصح سلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه فيكون حمله على نفسه وحمل ذاتياته عليه حادثا فيكون مجعولا قال مجيبا عنه ان خلط الذات بالذاتيات لا يكون بمقتض او اقتضاء بل النظر الى الماهية من حيث هى غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لحاظ ذاتياته واما ما يلحق فاما من تلقاء مقتض او باقتضاء من تلقاء جوهر الماهية فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يصح صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير علة لكفى على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابى فاذن توقف صدق خصوص الحمل فى ذاتيات الماهية بخصوصية حاشية الموضوع والمحمول على مجعولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم تقرر الماهية الا مكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتى الحمل فلا احتج الى توسط جعل مؤلف للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاعل يجعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى وهذا الكلام لا يستحق ان يلتفت اليه لكنا نبين فساده وننبه عليه كيلا يروج عند الناقدين

زيوفه المغشوشة ولئلا يروق للناظرين زخارفه المزخرشة فنقول امان يكون خلط الذات بالوجود مجعولا بالذات فيكون ذلك قولا بالجعل المؤلف ويكون مجعولا بعين الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية فيكون معنى كونه مجعولا ان مصداقه مجعول بالجعل البسيط ومصداقه ليس الا نفس الماهية وهي مصداق حملها على نفسها وحمل الذات عليها فلا معنى لنفي كون حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها مجعولا بنفس الجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية مع القول بكون مصداق حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها هي نفس الماهية مجعولة بالذات بالجعل البسيط اذ لا معنى لكون الحمل مجعولا الا كون مصداقه مجعولا وما ذكر من ان النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ عن ان يكون لحاظ ذاتياته ان اراد به ان النظر الى الماهية هو النظر الى الذاتيات لكون مصداق الذاتيات هو نفس الماهية فاذا لوحظ نفس الماهية فقد لوحظ مصداق الذاتيات فسلم لكن النظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود ايضا لان نفس الماهية هي مصداق الوجود فالنظر الى الماهية هو النظر الى مصداق الوجود وان اراد به ان النظر الى المهية هو النظر الى الذاتيات اى مفهوماتها الانتزاعية الحاصلة منها في الذهن فذلك مما اذ لحاظ مفهوماتها الانتزاعية موقوف على انتزاع الذهن تلك المفهومات من نفس الذات كما ان لحاظ مفهوم الوجود الانتزاعي موقوف على انتزاع الذهن مفهوم الوجود عن نفس الذات فليس النظر الى المهية هو النظر الى تلك المفهومات الانتزاعية كما ان النظر الى المهية ليس هو النظر الى مفهوم الوجود الانتزاعي فكلامه هذا لا يفي فارقا بين حمل الذات على نفسها وحمل الذاتيات عليها وبين حمل الوجود عليها بان يكون الاول غير مجعول اصلا والثاني مجعولا بعين الجعل البسيط واما قوله

ضد ق

الانسان انسان او حيوان ففيه ان صدق قولنا الانسان موجود ايضا لا يحوج الى الجعل من جهة الخلط وان احوج الى لحاظ تقرر الموضوع فما يستدعيه انما هو تقرر ذات الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفسه لكفى في صدق الوجود فان التقرر هو عبارة عن نفس الماهية بلا زيادة امر عليها وهو مصداق الوجود فهذا الكلام لا يصلح فارقا بين صدق حمل الذات والذاتيات على نفس الذات وبين صدق حمل الوجود عليها كما لا يخفى وكذا قوله على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط فان ذلك جار في الخلط بالوجود ايضا وما ذكر من ان توقف صدق خصوص الجعل الخ فمثله جار في الوجود ايضا فان توقف صدق حمل الوجود على نفس الذات على جعل الماهية انما هو من جهة عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل واما قوله فلا ينبغي الخ فجزاف وهمي لان صدق حمل الذات على نفسها وخلطها بالذاتيات لما كان حادثا فلا بد له من محدث فكيف لا يحتاج الى جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا بجعل بالعرض وهو نفس جعل الذات ولا بجعل مستانف وراء جعل الذات لا يسوغه الا ما ذكر القرينة فقد تحقق انه كما ان خلط الذات بالوجود مجعول بعين جعل الذات كذلك خلط الذات بنفسها وبذاتياتها مجعول بعين جعل الذات بلا فرق وهذا ما افاده قدس سره المحققين جلال الملة والدين الدواني طيب الله مضجعه وبرد مهجعه وهذا القائل قد شدد عليه النكير وتعدى اقصى مدى التشنيع والازراء وجاوز

Marfat.com

فی الاعجاب بنفسه اعلی ذری الاغراق والاطراء فقال بعد ما نقلنا عنه بهذه العبارة هذا اصل غامض من لم یرزق الفطنة ولم یکن لقریحته
سبیل الا الی الغفول عنه تخیل انه تقضی بان صدق الحمل بنفس جعل الماهیة لا بجعل مستانف فان الجعل تعلیق اولا بنفس الماهیة
ثم العقل ینتزع منها کونها هی او بعض ذاتیاتها ومصداق الحمل نفس جعل الماهیة وزعم ان ذلک مذهب الاشراقیة وهو علی شفا
حفرة الوهن والسخافة فقد تحقق ان مصداق الحمل بخصوصه نفس الماهیة بماهی هی وقولهم ذاتیات الماهیة مجعولة بعین جعلها انما عنی
به ان جعل الماهیة هو نفس جعلها فهی مجعولة فی ذواتها جعلا بسیطا هو عین جعل الماهیة بل الجعل البسیط الوصفی تعلق اولا و
بالذات بالذاتیات والمقومات ثم بالماهیة وهذا مسلک الاشراقیة والرواقیة وانما حاولنا ترمیمه وتقویمه بالحکمة الیمانیة لا ان ذلک
الجعل توسط فی اعتبار العقل بین الماهیة ومقوماتها للحاظ الخلط وصدق الحمل وکک مصداق الحمل نفس الماهیة المجعولة لا جعلها
ومجعولیتها فان بین الاعتبارین فرقا علی ان التشکیک لا یختص بالرواقیة بل یعری المشائیة ایضا فلا یجدر ان یزلج الا بما یجدی
الفریقین انتهی وانت وکل من یستحق الخطاب وان لم یتمرن بالنظر والاکتساب تعلمان ان اصله الغامض مخبث مآله من قرار واهن
بنیانه الذی بنی ریته علی شفا جرف هار فقد حققنا ان خلط الذات بنفسها وخلطها بذاتیاتها مجعول بعین جعل الذات وان الجعل
تعلیق اولا بنفس الماهیة التی هی مصداق الحمل ثم العقل ینتزع منها کونها هی او بعض ذاتیاتها فان کون الشیء هی او بعض ذاتیاتها حکایة مصداقها نفس الماهیة
والحکایة لا محالة منتزعة عن المصداق ومصداق الحمل هی نفس الماهیة المجعولة وهو الذی عناه المحقق بقوله ومصداق الحمل نفس
جعل الماهیة ولم یرد ان مصداق الحمل هو المعنی الانتزاعی الاضافی للجعل کما توهمه هذا القائل لسوء فهمه فرد علیه بان مصداق
الحمل نفس الماهیة المجعولة لا جعلها ومجعولیتها ومثل هذا فی کلماتهم شائع مشهور وعلی السنتهم ذائع ومذکور وفی کتبهم مرقوم ومسطور ولکن
من لم یجعل الله له نورا فما له من نور وما ذکرنا فی تفسیر قولهم ذاتیات الماهیة مجعولة بعین جعلها لا یغنیه شیئا لان الذات والذاتیات
لما کانت مجعولة جعلا بسیطا کان حمل الذات علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها ایضا مجعولا بعین ذلک الجعل لان جعل الحکایة هو جعل
مصداقها فلا معنی لکون مصداقها مجعولا مع عدم کونها مجعولة واما قوله لا ان ذلک الجعل الخ فان اراد به ان الجعل البسیط للماهیة لا یکون
جعلا مؤلفا بالذات متوسطا بین الذات ومقوماتها فذلک مسلم وصحیح لکن المحقق لا یقول بذلک وان اراد به ان الجعل البسیط للماهیة
لیس جعلا لمخلط الذات بالمقومات اصلا فذاک ظاهر البطلان کما عرفت واما قوله علی ان التشکیک یعنی به ما بیناه بقولنا ولما اصعب
الامر علیه ان حمل الشیء علی نفسه الخ ففی غایة الوهن فان حاصل ما افاده المحقق وهو ان خلط الذات بنفسها او بالذاتیات مجعول
بالعرض بعین الجعل المتعلق بالماهیة صحیح سواء کان الجعل المتعلق بالماهیة جعلا بسیطا کما هو الحق او جعلا مولفا کما هو مذهب المشائیة
فجواب المحقق تام عن الطرفین ومجد للفریقین ولعل هذا القائل نظر الی قوله فان الجعل تعلق اولا بنفس الماهیة فان ظاهره یدل علی
الجعل البسیط فانه المتعلق بنفس الماهیة فتوهم ان جواب المحقق لا یصح علی رای المشائیة وهذا توهم بعید فان قوله قدس الله سره فان

Marfat.com

الجعل تعلق اولا بنفس الماهية انما المراد به ان الجعل لا تعلق اولا بكون المهية هي او بعض ذاتياتها بل انما تعلق اولا بالماهية نفسها اما بماهي هي كما هو مذهب الاشراقية القائلين بالجعل البسيط او من حيث خلطها بالوجود كما هو راى المشائية القائلين بالجعل المؤلف لان الجعل تعلق اولا بالمهية بماهي هي حتى يكون له اختصاص بمذهب الاشراقية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان هذا القول يدل على ما فهمه فالمحقق انما اتى بهذه العبارة الدالة على الجعل البسيط لذهابه الى مذهب الاشراقية واختياره القول بالجعل البسيط ولا يلزم من ذلك توقف اصل الجواب على القول بالجعل البسيط فان اصل الجواب هو ان خلط الذات بنفسها او بذاتياتها لا يحتاج الى جعل مستانف وراء جعل الماهية وهذا صحيح سواء كان جعل الماهية عبارة عن الجعل البسيط او عن جعلها موجودة وما توهم من ان مسلك الوقية والاشراقية ما حاول ترميمه وتقويمه بحكمته فهم برآء منه وانما مذهبهم ما حققه المحقق قدس سره ولو كانوا يذهبون الى ما ذهب اليه هذا القائل لكانوا ممن ضل السبيل وحار في الاد عار من غير دليل فقد تبين الرشد من الغي وامتاز من زرق الفطنة عمن يرزقها والله مولى الحكمة وولي العصمة ثم قال هذا القائل اما اللاحق الذي هو الوجود فمصداق الحمل فيه نفس مهية الموضوع المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا كما يكون في سائر العوارض من لوازم المهية واللواحق المفارقة لكن لا بما هي هي بنفسها كما هو في الذاتيات للكون الوجود غير داخل في قوامها بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل فالمناط بالذات ههنا حقيقة هو حيثية الصدور بالجعل البسيط فاذن ما اهمل ان يظهر لك ان الماهية ما لم تصدر عن الجاعل لم يحمل عليها شئ اصلا فاذا صدرت صدق انها هي او ما هو ذاتي لها لكن لا من حيث هي صدرت بل حين ما صدرت على مجرد المقارنة لا التوقف وانها موجودة باعتبار ما تلحظ من حيث هي صدرت اي بملاحظة تلك الحيثية لا لحاظها من حيث هي نفسها ولكن حين ما صدرت فلذلك لم يكن شئ من الممكنات الها و المطلق بل انما يصح ان يقال هو نفسه او هو بعض ذاتياته حين المجعولية ويقال هو موجود ثابت باعتبار المجعولية انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لانه قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة من غير اعتبار امر ما معها اصلا فالمهية اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الوجود كما انها اذا كانت متقررة كانت مصداقا لحمل الذاتيات من غير فرق وما توهم من ان المناط بالذات في حمل الوجود حقيقة هو حيثية الصدور لا يفيده شيئا لان حيثية الصدور ليست داخلة في المصداق والا لكانت تلك الحيثية منضمة الى نفس الماهية قبل الوجود وهو صريح البطلان كما سبق مناهي خارجة عن المصداق فليس مصداق الوجود الا نفس الماهية واما الحيثية التعليلية فهي متحققة في صدق الذاتيات على الذات وصدقها على نفسها ايضا ضرورة انه حادث والحادث لا بد له من محدث على انه لا معنى لتحقق الحيثية التعليلية في صدق الوجود الا ان مصداق الوجود هو نفس الماهية مجعول ونفس الذات هي مصداق الذاتيات والذات ايضا فمصداقها ايضا مجعول فلا معنى لعدم تحقق الحيثية التعليلية في صدق الذات والذاتيات على نفسها وان اراد ان حيثية الصدور في حمل الوجود حيثية لحاظية بخلاف حمل الذاتيات اذ لحاظ نفس الذات كاف في صدقه فقد سبق ان حمل

Marfat.com

الوجود على الشئ قد لا يحتاج الى لحاظ الحيثية التعليلية وحمل الشئ على نفسه قد يحتاج الى لحاظها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد سبق ذلك ببيان مستوفى هذا ولقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام ازاحة للاوهام والله ولى التوفيق والالهام **قوله** وعلى القول الثانى هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية قد جرى الشارح بهنا فى التقليد لصاحب الافق المبين على سجية فانه قال فى الافق المبين ان النسبة التى هى صيرورة او الاتصاف فى هذا النحو من الجعل يعنى الجعل المولف انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة للمخلوطية احدهما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليها براسها وانما دخولها فى متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا وقعت على الاستقلال بالالتفات من حيث انها ماهية ما انفرل النظر عن الطرفين الا بالعرض والنصرم متعلق الجعل المولف وعاد الحكم بان نحوه المهية بل تفتقر فى نفسها الى جاعل يقتضيها او تستغنى لان شان الماهيات الاستغناء بحقائقها التصورية عن الجعل والافتقار اليه فى الخلط بما لا يدخل فى قواها مفوضا الى البرهان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الهيئة الحكمية كمفهوم هو هو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة انما يدخل فى متعلق الحكم بالتبعية حيث يوجد الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا وكذلك الوجود المحمولى والوجود الرابطى نوعان متباينان بحسب التعلق وبحسب ما ينبغى فاحكم بان شاكلة الجعلين فى هذه الاحكام تلك الشاكلة انتهى وقد نبهناك على فساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون متعلق الجعل المولف واثراله وكيف نظن ذو مسكة ان المشائية يظنون ان اثر الجعل هو المعنى الحرفى الذى لا يمكن ان يلاحظ استقلالا فضلا عن ان يتحقق فى الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل هو مصدق خلط الماهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها عندهم وهذا الخلط متحقق فى الواقع فتحقق مصدقه الذى هو ذات الماهية والوجود المتحققان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر كما ان متعلق الجعل فى قولنا جعل الصباغ الثوب احمر هو مصدق خلط الثوب بالحمرة وهو ذات الثوب والحمرة الموجودتان فى الواقع المنضم احدهما الى الآخر **قوله** والاتصاف لا من هذه الحيثية اى الاتصاف من حيث انه مفهوم اسمى لا من حيث انه مفهوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين وقد اندفع بما ذكره الشارح ما استدل به على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المؤلف لابد من الانتهاء الى الجعل البسيط اما لنفس الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المولف هو الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل ورابط بين الحاشيتين لا من حيث انه ماهية من الماهيات وملحوظ بلحاظ مستقل وانما يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان متعلقه هو الاتصاف من حيث انه مفهوم مستقل وماهية من الماهيات وليس كذلك بل متعلق الجعل هو الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فى القضية انما يتعلق بها التصديق من حيث هى رابطة بين الطرفين لا يلتفت اليها باذات هذا ما رامه الشارح موافقا لما فى الافق المبين وقد عرفت فساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين هو ان اثر الجاعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهية والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل المولف هو مصداق غلط المهية بالوجود المنضم اليها لا نفس المهية
ولا نفس مفهوم الاتصاف بانه مهية من المهيات فلا وجه لانتهار الجعل المولف الى الجعل البسيط **قوله** وقد يستدل عليه قد حققنا في
فاتحة البحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبني على اختلافهم في ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منضمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداقه ومصداق الاتصاف به نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تقرر الانتزاعيات ومجعوليتها في الواقع هو تقرر مناشيها ومجعوليتها في الواقع فيكون
معنى مجعولية الوجود ومجعولية كون المهية موجودة كون مصداقهما مجعولا ومصداقهما على هذا التقدير نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهية واذا الوجود غير متحقق في الواقع تحقق مغاير لتحقق منشار انتزاعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهية وبين الوجود بالذات
في الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجود والوجود موجودا بوجود آخر مغاير لوجود المهية منضما الى الماهية حتى تحقق الخلط بينهما
في الواقع وصح توسط الجعل المولف بينهما وعلى تقدير كون الوجود صفة منضمة الى المهية لا يكون مصداق الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل
البسيط وبطل القول بالجعل المولف المبني على كون الوجود صفة منضمة الى المهية واليضا لما كان مصداق الوجود هي نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يمكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداقه ضروري فاذن ليس اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذي هو نفس الماهية لا اتصاف المهية بالوجود وبالجملة فتخلل الجعل المؤلف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هي مصداق له بنفسها فان ذلك يفضي الى تخلل الجعل بين الشئ ونفسه استدل الشيخ المقتول على حقية الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفده
شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فيكون للوجود وجود لا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلي ليس بموجود في
الخارج فلا يكون مجعولا اذ المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان مالا بد منه ان يكون المجعول امرا عينيا والوجود ليس مجعولا
عند المشائية بل هو مجعول اليه ولا يجب ان يكون المجعول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما في جعل الشئ فوقا وتحتا والحق
ان هو لا لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه الا نفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الا نفس المهية اذ لا تحقق في الواقع الا لنفس المهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التي هي منشار لانتزاع الوجود او على نفس الوجود الذي لا يزيد على نفس المهية في
الواقع او لا يفيده شيئا زائدا فعلى الثاني الوجود لا يصلح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجعولا او مجعولا اليه اذ المتحقق على هذا التقدير

فی الواقع ہو نفس المہیۃ فہی اثر الجعل و یکون الوجود بعد تعلق الجعل بہ کما کان حال فرض عدم تعلق الجعل بہ منتزعا عن نفس الماہیۃ وعلی الاول یکون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما یکون صالحا لتعلق الجعل بہ سواء قیل بکونہ مجہولا او قیل بکونہ مجہولا الیہ اذا کان لہ وجود و یکون ہو صفۃ منضمۃ کما صورنا من ان انکار الجعل البسیط انما یتصور لو قیل بکون الوجود صفۃ منضمۃ فلا یرد علیہ ما اورد و اما ما قالوا من ان المجعول الیہ ربما یکون انتزاعیا مسلم لکن یجب ان یعلم ان المجعول الیہ انما یصح کونہ انتزاعیا اذا کان مصداقہ غیر نفس ذات المجعول و اما اذا کان عینہ فلا یصح لانہ یفضی الی تخلل الجعل بین الشی و نفسہ و الوجود مصداقہ نفس الماہیۃ فلا یصح ان یکون مجعولا الیہ ایضا کما لا یصح ان یکون مجعولا و ہذا ظاہر و صاحب لا فاق المبین اذا لم یتیسر لہ فہم ہذا المعنی الذی حققنا من کلام الشیخ المقتول اعترض علیہ بان الانتزاعیات الذہنیۃ کالعینیات الخارجیۃ و الاتصاف بالاعتبارات العقلیۃ کالتلبس بالاوصاف العینیۃ فی الاحتیاج الی الفاعل و کون المہیۃ عینیۃ انما معناہ صحۃ ان تنتزع منہا الوجود فی الاعیان و المشائیۃ تضع ان ذلک اثر افادۃ الفاعل لا نفس المنتزع و لا المہیۃ المنتزع عنہا و لا نفس حقیقۃ صحۃ الانتزاع انتہی و انت تعلم ان ہذا الکلام بلا مغزی بل الفاظ بلا معنی فان الانتزاعیات انما معنی احتیاجہا الی الفاعل و کونہا مجعولۃ ان مناشی انتزاعہا محتاجۃ الی الجاعل و مجعولۃ و العینیات الخارجیۃ لیس معنی احتیاجہا الی الفاعل ذلک و لا معنی مجعولیتہا مجعولیۃ مناشیہا بل معنی احتیاجہا الی الفاعل لانہا نفسہا محتاجۃ اما فی نفسہا او فی اتصافہا بالوجود و کذا معنی مجعولیتہا انہا نفسہا اثر الجاعل و ان اتصافہا بالوجود اثرہ بخلاف الانتزاعیات اذ معنی احتیاجہا الی الجاعل احتیاج مناشیہا فی نفسہا او فی کونہا موجودۃ الی الفاعل و الاتصاف بالاعتبارات العقلیۃ انما تحققہ تحقق منشائہ الذی ہو ذات الموصوف فمعنی احتیاجہ الی الفاعل ہو احتیاج الموصوف الیہ و التلبس بالاوصاف العینیۃ لیس منشاہ نفس ذات الموصوف بل ذاتہ و ذات الوصف المنضم الی ذات الموصوف فالوجود و الاتصاف بالوجود لما کان من الاعتبارات العقلیۃ فلا یمکن ان یکونا بنفسہما اثر الجاعل اذ اثر الجاعل متحقق فی الواقع لا محالۃ فانما یکون اثر الجاعل مصداقہما الذی ہو نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان بخلاف ما لو کان الوجود صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ اذ حینئذ لا یکون مصداق الوجود و الاتصاف بہ نفس الماہیۃ و اذ ہو انتزاعی فاثر الجاعل ہو نفس المہیۃ العینیۃ و لا یمکن ان یکون اثرہ بالذات کون المہیۃ عینیۃ لانہ اعتبار عقلی لا تحقق لہ فی الواقع انما التقرر لمنشائہ و ہو نفس المہیۃ العینیۃ و لا یمکن للمشائیۃ ان یذہبوا الی کون ہذا المعنی الانتزاعی و الاعتبار العقلی اثرا للجاعل بل ہم انما یذہبون الی ان خلط المہیۃ بالوجود الذی ہو صفۃ منضمۃ الی المہیۃ اثر للجاعل فہذہبہم مبنی علی کون الوجود منضما فی الخارج الی الماہیۃ لا کما توہم ہذا القائل من انہم یقولون ان اثر الجاعل کون المہیۃ منتزعا عنہا الوجود فقد عرفت ان القول بالجعل المولف لا یمکن الا علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ و استدل شاذ المحققین قدس سرہ فی کتابہ المسمی بالعروۃ الوثقی بما حاصلہ ان کون المہیۃ موجودۃ نسبۃ و اضافۃ لا یعقل کونہا مجعولۃ الا باعتبار مصداق اتحاد مصداقہا اما نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ فہی المجعولۃ

فقد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماهية مع حيثية انتزاعية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انضمامية انما يعرض
الماهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها تبع وجودها فلا يكون مصداقا للوجود او جزء من مصداقه اذ المصداق يجب تقدمه على الصادق
هذا خلاصة كلامه ولا يخفى وثاقته وما توهم بعض الشراح من ان المعنى الرابطي موجود بوجود دار وجود منشاره في الخارج فالنسبة في قولنا المهية
موجودة موجودة في الخارج واثر للجاعل فقد ابطلناه بخمسة عشر اوجه في فاتحة المبحث فلا يلتفت اليه واما اجاب خاتم الحكماء قدس سره
عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولية اتصاف المهية بالوجود مجعولية مفاد
قولنا المهية موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه
فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشئ متصفا بالوجود في الخارج واذا كان اثره مفاد هذا القول و
مفاده ليس الا نفس المهية ولا يصلح شئ آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة وح لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد الايراد ايضا
كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما متينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن للنسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة
في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذهني حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق
فعلى هذا قوله فمفاده نفس المهية ولا يصلح شئ اخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة
بينه وبين المهية وجود في الخارج لكان منشأ انتزاعها ومصداقها في الواقع نفس المهية فيكون هي المجعولة فالوجه البطال وجود
النسبة وسائر الانتزاعيات في الخارج بوجود غير وجود مناشيها واستدل بعض الاذكياء من المتاخرين على حقية الجعل البسيط بان
الحقيقة من حيث هي هي اما ان لا تتعلق بها الجعل او تتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغناء الممكن عن العلة وعلى
الثاني اما ان يكون المجعول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب اما ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم المهية المخلوطة
بالوجود على نفس المهية من حيث هي هي والمهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس المهية عن
الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل واورد عليه بوجوه منها[1] انه لا استحالة في تاخر نفس المهية عن المهية المخلوطة بالوجود
في حكم الجعل فان هذا التاخر لا ينافي تقدم المهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتاخر عن الشئ
باعتبار متقدما عليه باعتبار آخر ومنها[2] انه لا يلزم على تقدير كون للمهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس المهية تقدم الوجود على
نفس الماهية اذ ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها[3] انه على تقدير الجعل المولف المتقرر بالذات هي صيرورة الماهية موجودة
والوجود والمهية متقرران بالعرض فهما متاخران عن الماهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتاخرين عن شئ متاخرا عن
المتاخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن المهية مع كون الماهية والوجود كليهما متاخرين في الجعل عن صيرورة المهية
موجودة قولكم المهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقييدي اعني مفهوم قولنا المهية الموجودة فتاخره

Marfat.com

مسلم لكن ليست الماهية متاخرة عنه اذ لا تقرر لهذا المركب انما التقرر للمهية ثم العقل ينتزع منها الوجود ويجعله قيدا فيحصل مركب تقييدي
وان اريد بمفاد قولنا المهية موجودة ومصداقه فلا نسلم تاخره عن الوجود وليس هذا مركبا عن المهية والوجود حتى يكون متاخرا عنه تاخر
الكل عن الجزء والمقيد عن المطلق ومنها انا نختار ان المهية من حيث هي هي غير مجعولة اصلا واذ الامكان عند اصحاب الجعل المؤلف
كيفية لنسبة الوجود الى المهية فالمحتاج الى الجاعل عندهم هي نسبة الوجود الى المهية لا المهية نفسها فلا ضير في استغناء المهية الممكنة
عن العلة هكذا قال النظار والحق ان هذا كله غفول عن حاصل الاستدلال فان حاصله بعد التامل هو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام صفة اليها فهو المطلوب او اثره بالذات المهية المنضم اليها الوجود بان يكون الوجود صفة
زائدة عليها منضمة اليها في الخارج ونفس الماهية اثر بالعرض او اثره الماهية المنضم اليها الوجود ونفس المهية ليست اثرا له اصلا
وهذان الاحتمالان الاخيران باطلان اما الثاني منهما فلان المهية لا فعلية لها قبل الوجود والجعل بل هي قبل الجعل ليس بشيء ولذا
يمكن سلبها وسلب ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال انها ليست مجعولة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المؤلف
لا ينكرون كونها مجعولة بالعرض فانهم يقولون ان نفس المهية اثر للجعل بالعرض والا لزمهم كون المهية ذاتا حين العدم وهم غير
قائلين بذلك واما الاول منهما فلان المهية من حيث هي هي لو كانت اثرا للجعل بالعرض وكان اثره بالذات المهية المنضم اليها
الوجود في المجعولية فتكون متاخرة عنها اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والماهية المنضم اليها الوجود متاخرة لامحالة عن الوجود كما ان
الثوب المنضم اليه البياض اي الماخوذ مع انضمام البياض اليه متاخر عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان القيد داخليا او
عارضيا ولو تنزلنا فلا اقل من ان يكون المهية المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معه ولو كانت المهية المنضم اليها الوجود
مقدمة على الوجود فاما ان تكون في مرتبة التقدم معروضة للوجود او لا على الثاني لا يكون المتقدم على الوجود المهية المنضم اليها
الوجود بل نفس المهية من حيث هي ولا كلام فيها فانها لو كانت اثرا للجاعل رجع الامر الى الجعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم
الوجود على الوجود فقد ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان يكون نفس المهية في فعليتها متاخرة عن انضمام الوجود اليها وهو صريح البطلان
لان انضمام شيء اي شيء كان الى اي شيء كان فرع لفعلية المنضم اليه اذ لا معنى للانضمام الى اللاشيء المحض بحكم البديهة فسقط
جميع الشبهات الموردة على الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماهية عن المهية المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان
يكون فعلية المنضم اليه متاخرة عن انضمام المنضم وهو صريح البطلان اذ لا معنى للانضمام على هذا التقدير واما الثاني فلان المهية المخلوطة
بالوجود لما كانت مع الوجود في الجعل بالذات ومقدمة على نفس المهية فاما ان يكون الوجود المنضم اليها ايضا مقدما على نفس المهية
اولا فعلى الثاني يكون المقدم على نفس المهية نفس المهية لا المهية المنضم اليها الوجود وعلى الاول ثبت تقدم الوجود على نفس المهية واما قولهم ما مع المتقدم لا بد
ان يكون متقدما فمعناه سلب الايجاب الكلي لا السلب الكلي واما الثالث فلان اثر الجعل على تقدير الجعل المؤلف هو مصداق صيرورة المهية موجودة

Marfat.com

هی المهیۃ المنضم الیہا الوجود فعلی ہذا التقدیر یکون فعلیۃ نفس المہیۃ فرعا لانضمام الوجود الیہا اذ الضمام الوجود الیہا اثر الجعل
بالذات ونفس الماہیۃ اثرلہ بالعرض فلا یمکن القول بکون انضمام الوجود فرعا لفعلیۃ المہیۃ علی ہذا التقدیر فاستحالۃ تاخر الوجود
عن المہیۃ مع القول بتاخرہما عن صیرورۃ المہیۃ موجودۃ فی التقرر ظاہرۃ واما القول بان مصداق قولنا المہیۃ موجودۃ لیس
متاخرا عن الوجود لانہ لیس مرکبا عن المہیۃ والوجود حتی یلزم تاخرہ عنہ تاخر الکل عن الجزء والمقید عن المطلق وان التقرر انما ہو لنفس
المہیۃ ثم العقل ینتزع منہا الوجود کما ذکرہ المعترض فانما یستقیم لو لم یکن الوجود صفۃ منضمۃ الی المہیۃ اذ علی کونہ صفۃ منضمۃ الیہا
لیس مصداق قولنا المہیۃ موجودۃ نفس المہیۃ بل ہی المہیۃ المعروضۃ للوجود ولا شک انہا لیست مقدمۃ علی الوجود بل ہی
اما متاخرۃ عن الوجود او معہ کما بیناہ وکون التقرر لنفس المہیۃ وکون الوجود منتزعا عنہا غیر متصور علی تقدیر کون الوجود صفۃ
منضمۃ وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما یستقیم علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ فہذا ایراد مما یوید القول بالجعل
البسیط لا انہ ایراد علیہ واما الرابع فقد اشرنا الی دفعہ فی اثناء تقریر الاستدلال حیث ابطلنا الشق الاخیر واما قول المعترض
الامکان عند اصحاب الجعل المولف کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ فان اراد بہ ان الامکان کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ بالذات
فمسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون الامکان کیفیۃ لنفس الماہیۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد بہ انہ کیفیۃ لنسبۃ الوجود
الی المہیۃ فقط ولیست کیفیۃ للمہیۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض فذلک باطل اذ الامکان عندہم کیفیۃ للنسبۃ اولا وبالذات
وللمہیۃ ثانیا وبالعرض ولذا یقولون ان الماہیۃ اثر الجعل بالعرض ہذا واما اصحاب الجعل المولف فلہم شبہات لا بد من
کشفہا فمنہا انہ لو تعلق الجعل بنفس المہیۃ لزم المجعولیۃ الذاتیۃ ولذا قال الشیخ حین سئل عنہ وقد کان یاکل المشمش ما جعل اللہ
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا والجواب ان الجعل البسیط لم یتعلق اولا وبالذات بکون الماہیۃ ماہیۃ بل انما تعلق بنفس
الماہیۃ ونفس الماہیۃ ہی مصداق کون الماہیۃ ماہیۃ فان اریدبلزوم المجعولیۃ الذاتیۃ علی تقدیر الجعل البسیط ان الجعل البسیط
متعلق بکون المہیۃ ماہیۃ فذلک ممنوع فان الجعل المتخلل بین المجعول والمجعول الیہ ہو الجعل المولف دون الجعل البسیط و
ان اریدبان الجعل البسیط متعلق اولا وبالذات بنفس الماہیۃ ونفس المہیۃ مصداق لکون الماہیۃ ماہیۃ فبہذا الاعتبار لزمت
المجعولیۃ الذاتیۃ فذلک مسلم ولا ضیر فیہ ولا استحالۃ انما المستحیل ان یکون الماہیۃ متقررۃ ثم یجعلہا الجاعل مہیۃ وہذا غیر لازم
فان المہیۃ قبل الجعل لم تکن متقررۃ ولا ماہیۃ ثم لما جعلہا الجاعل صارت متقررۃ وماہیۃ وبالجملۃ المحال ہی المجعولیۃ الذاتیۃ بجعل
مستانف غیر جعل الماہیۃ نفسہا وہذا غیر لازم واللازم ہو المجعولیۃ الذاتیۃ بعین جعل الذات وہو غیر مستحیل کیف ولو کانت مطلق
المجعولیۃ الذاتیۃ مستحیلۃ لزم علی المشائیۃ ایضا ہذا المحال فان الماہیۃ حین عدمہا لیست مہیۃ ثم اذا وجدت صارت مہیۃ فکونہا
ماہیۃ حادث لا بد لہ من محدث وقول الشیخ لیس حجۃ علینا فانا لسنا ملزمین باقاویلہ حقۃ کانت او باطلۃ انما نومن بما ہو الحق و بالاتباع

Marfat.com

احق ومنها ان اثر الجعل بالذات هو الممكن بالذات وللممكن بالذات هو نسبة الوجود الى الماهية لان الامكان كيفية للنسبة والجواب بامرين الاشارة اليه ان الامكان كيفية لنفس الماهية
وما في بعض الشروح من انه لو سلم ان الامكان كيفية للنسبة فيجوز ان يكون الاحتياج اولا وبالذات للماهية وثانيا وبالعرض للوجود و
الاتصاف فهذا المعنى لتقرر الجعل البسيط ساقط اذ الضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وما هو المحتاج
الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل والجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشراح قال يرد على اصحاب
الجعل البسيط اشكال عظيم ولنمهد لبيانه مقدمات المقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين
الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالها لا يخلوا ما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا اذ هم قد نصوا على ان قسمة المفهوم الى المواد الثلثة
قسمة حاصرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلا بد ان
يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير
ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو المحوج الى المجعولية
لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد المسبب لامتناع توارد سببين على مسبب واحد اذا تمهد هذا فنقول خلط الماهية
بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق جعل الجاعل
بالذات كما انه تتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤن وكان ذلك حقيقة جمعا بين المذهبين
او يتعلق جعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فهو جعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فرجع
الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروض فيكون الجعل بالحقيقة ح جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكانه
حقيقة انما هو المحوج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها ايضا محوج الى جعل الذات فيلزم توارد سببين اعني الامكانين
على مسبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل لانه لا يرتاب عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين الماهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع
نفس الماهية والعقل ينتزع عنها الوجود وخلطها بالوجود ينعم للوجود وخلط الماهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا
تمهد هذا فنقول لما كان الموجود في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امرا واحدا وهو نفس الماهية واما الوجود
والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا بممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط
لكونهما معنيين انتزاعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية منشار
لانتزاعهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون المتحقق هناك بالذات ثلثة اشياء الماهية والوجود والخلط بل
المتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان فهناك امكان واحد ينسب الى الماهية اولا بالذات

Marfat.com

والی الوجود والخلط ثانیا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفی الامکان بالغیر بمعنی ان یکون امکان الشئ معلولا لغیره لا بمعنی ان یکون
هناک امکان واحد منسوبا الی شئ اولا وبالذات والی شئ آخر منتزع عنه ثانیا وبالعرض فان اراد هذا القائل بقوله فی المقدمة الاولی
ثم لا یمکن ان یقال ان امکانه بالعرض او ان امکانه عین امکان الماهیة انه لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط معلول لغیره بمعنی ان
یکون الخلط فی حد ذاته واجبا او ممتنعا ثم یصیر ممکنا بسبب غیره فمسلم لکن لا یجدیه اذ لا نقول بامکانه بالعرض بهذا المعنی وان اراد انه
لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط هو امکان لمصداقه حقیقة وللخلط بالعرض فغیر مسلم وهم غیر مصرحین به وکذا ان اراد انه لا یمکن
ان یقال ان امکانا واحدا ثابت لنفس للماهیة وللخلط کلیهما حقیقة وبالذات فذلک مسلم لکنا لا نقول به وان اراد انه لا یمکن ان یقال
ان امکانا واحدا ثابت لنفس للماهیة اولا وبالذات وللخلط ثانیا وبالعرض فغیر مسلم وتعدد الممکنین انما یستلزم تعدد الامکانین
بالذات اذا کان الممکنان ذاتیین مستقلین بالتحقق ولیس هنا کذلک اذ الذات المستقلة بالتحقق هی نفس الماهیة والخلط منتزع
عنها وهذا کما ان فی الحمل بالعرض یکون وجود واحد منسوبا الی ذات الموضوع بالذات والی المحمول المنتزع بالعرض فکما ان تعدد الذاتین
فی الحمل بالعرض لا یستلزم تعدد الوجود بالذات کذلک تعدد الذاتین ههنا لا یستلزم تعدد الامکان بالذات ولا سرفیه ان الوجود والامکان
وغیرهما انما یتعدد بتعدد موصوفاتها فی الواقع والموصوف المتحقق فی الواقع فیما نحن فیه هی نفس الماهیة کما ان الموصوف بالوجود فی
الواقع فی الحمل بالعرض واحد هی ذات الموضوع اذا عرفت هذا فنقول المتحقق حقیقة فی الواقع هی نفس الماهیة وهی الممکنة بالذات
وهی المجعولة بالذات واما الوجود والخلط به فانهما تحققهما فی الواقع بالعرض فامکانهما فی الواقع بالعرض ومجعولیتهما فی الواقع بالعرض واما
من حیث وجودهما الذهنی المنفرد عن الماهیة بعد الانتزاع فهما ماهیتان منفردتان عن نفس الماهیة التی هی فی الواقع مصداقهما وممکنتان
بالذات ومجعولتان بالذات جعلا بسیطا مغایرا لجعل الماهیة فی الواقع ولا ضیر فیه فظهر ان ما ذکره تطویل بلا طائل وتهویل بلا غائل ثم لا یخفی
ان هذا الاشکال ناهض علی اصحاب الجعل المؤلف ایضا لان نفس الماهیة لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمة الیها حاصرة ولیست ممتنعة ولا
واجبة فهی ممکنة ولیس امکانها بالعرض ولا نفس امکان الخلط اذ لا امکان بالغیر ولا معنی لاتحاد الامکانین فهی اما مجعولة بجعل وراء جعل الخلط
فیکون ذلک جمعا بین المذهبین او بعین جعل الخلط فیکون الجعل حقیقة هو جعل الخلط فیکون کلا الامکانین علة لافتقار الخلط فیلزم توارد
السببین علی مسبب واحد فلا وجه لتخصیص هذا الاشکال بالجعل البسیط ومنها ما اورده بعض الآخر من الشراح قال ما ظهر لی وتقرر عندی و
ارجوان یکون هو الحق یقتضی تمهید مقدمات الاولی ان مصداق الحمل یتصور له معنیان الاول المحکی عنه للقضیة والثانی آلة صدق
الحمل بمعنی ما یکون علة لصدقه بحیث لو لم تحقق لم یصدق القضیة وهو فی الحقیقة ما یکون علة للمعنی الاول فان صدق القضیة عبارة
عن کونها مطابقة للمحکی عنه فیکون علة الصدق هی علة المحکی عنه وبالعکس الثانیة ان الماهیة من حیث هی هی لا بشرط شئ لیست الا
المحکی عنه للذاتیات لا لغیرها من العوارض وکلما یفرض سواها یصدق سلبها عن الماهیة سلبا بسیطا فی هذه المرتبة والمحکی عنه له هو الماهیة

Marfat.com

مع امر انضمامی او انتزامی وهذا مما تقرر عندهم ویحکم به الفطرة السلیمة الیفع الثالثة ان الوجدان السلیم یحکم بان مجعولیة کل مرتبة انما تستتبع مجعولیة ما یحکی عنه وینتزع منه بل المجعولیتان مجعولیة واحدة ولا تستتبع مجعولیة ما لیس بمحکی عنه ولا منتزع منه ولعل هذا من المسلمات بین الفریقین فکذا الحال فی الاستغناء عن الجاعل والرابعة ان العقود سواء کانت هلیات بسیطة او هلیات مرکبة لا تخلو عن وجود الربطی فی ورجة المحکی عنه بین مبدء المحمول وذات الموضوع کیف ولو لم یکن ارتباط لمبدء المحمول بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی هو فی مرتبة الحکایة غایة الامر ان الاعراض التی هی سوی الوجود لما کان لها وجود سوی وجود الموضوع یکون وجود باقی انفسها هو وجودها للموضوع واما الوجود فلعدم احتیاجه الی الوجود حتی یکون موجودا لا یکون له وجود فی نفسه هو وجوده للموضوع اما انه لا یکون له وجود للموضوع ویربط به فکلا کما صرح به البعض فذلک الوجود الربطی الذی یکون فی مرتبة المحکی عنه قد یعبر عنه بالاتصاف والعروض والحلول والقیام وغیر ذلک وبالجملة کل معنی سوی الذاتیات لا ارتباط فی نفس الامر مع الموضوع مصحح لحمله علیه یعلم ذلک الارتباط اما بالبرهان او بالحدس بمشاهدة الآثار وغیرها ثم یحکم بصدق القضیة اذا تمهدت المقدمات فنقول المرتبة التی یعبرون عنها بالفعلیة والتقرر ویجعلونها اثرا للجعل البسیط بالذات اما المراد بها نفس المهیة من حیث هی هی التی لیست الا مطابق حمل الذاتیات دون العوارض سواء کانت وجودا او غیره فیکون مستبعا للجعل ثبوت الذاتیات بل مجعولیة هذا الثبوت لیست عبارة الا مجعولیة هذه المرتبة فان مجعولیة کل قضیة کما اشرنا الیه عبارة عن مجعولیة مطابقها ولا یکون مستبعا لصدق الهلیة البسیطة فان مرتبة الماهیة من حیث هی هی بلا انضمام معنی زائد علیها لیست بمطابق للهلیات الایجابیة سواء کانت هلیات بسیطة او مرکبة بل هی مطابق لسلبها فیحتاج صدق الوجود الی جعل مستانف لما هو المحکی عنه لان اراد وا بها نفس المهیة مع خلط معنی زائد علیها فیرجع المآل الی الجعل المولف فانقلت المراد بها المهیة من حیث هی لکن مطابق جعل الوجود لیس هو الماهیة من حیث نفسها بل هی من حیث استنادها الی الجاعل قلت اولا ان الاستناد الی الجاعل حیثیة تعلیلیة فهو المصداق بالمعنی الثانی والکلام فی المصداق بالمعنی الاول وعلی التنزل لعل المقدمة الرابعة تکفی مؤنة دفعه فان مطابق کل عقد کما عرفت فی تلک المقدمة لیس الا ارتباط محموله بموضوعه وثبوته له لا ارتباط معنی آخر به فالحق انه لا یصلح الماهیة من حیث هی هی للمجعولیة کیف وهو یفضی الی جعل ثبوت الذاتیات للذات وهو خلاف المقرر عند الفریقین ویحوج فی صدق حمل الوجود الی جعل مستانف لمطابقه ولذا قال الشیخ ما جعل الله الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا فلیس المجعول الا ارتباط المعنی المصدری الانتزاعی للوجود مع موضوعه من حیث هو ارتباط انتهی کلامه وانت بعد احاطتک باصول قررناها لدیک واذعانک بحقائق تلوناها علیک لعلک تستیقن بان ما ذکره مع طوله اوهی من نسج العناکب واوهن لان الوجود لیس صفة منضمة الی المهیة بل هو معنی انتزاعی منشاء انتزاعه نفس الماهیة بلا انضمام امر الیها وزیادة معنی علیها کما حققنا فیما سبق وقد اعترف هذا القائل بان الکلام انما هو فی المعنی المصدری الانتزاعی للوجود کما یدل علی ذلک آخر کلامه فمصداق قولنا المهیة موجودة

Marfat.com

نفس الهيئة لا الهيئة مع انضمام امر اليها كما ان مصداق الذاتيات هي نفس الماهية بلا فرق بين مفاهيم الذاتيات ومفهوم الوجود
اصلا في هذا الحكم فمرادنا بالمرتبة التي نعبر عنها بالتقرر والفعلية ونجعلها اثر المجعول البسيط بالذات هي الماهية من حيث هي وهي كما انها
مصداق للذاتيات مصداق للوجود فيكون جعل هذه المرتبة متبعا لصدق الهلية البسيطة كما انه متبع لصدق الذاتيات وذلك
لان الوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود المصدري عندنا نفس الماهية فيكون نسبة الوجود المصدري الى الهيئة كنسبة الانسانية الى
الانسان فكما ان ماهية الانسان من حيث هي هي مصداق الانسانية كذلك مصداق للوجود انما يصح سلب الوجود عن الماهية
من حيث هي هي بمعنى ان الماهية من حيث هي هي ليست عين الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فالمجعول
بالذات هي نفس الماهية وهي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فكون الماهية مخلوطة بالوجود وبالذاتيات
مجعول بعين جعل نفس الهيئة جعلا بسيطا وما قال انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت
الذاتيات للذات وهو خلاف المقرر عند الفريقين ويحج في صدق حمل الوجود الى جعل مستانف لمطابقه ساقط اما الاول فلان جعل
ثبوت الذاتيات للذات ان اريد به جعله بعين جعل الذات فهو ليس بمحال ولا خلاف المقرر عند الفريقين ضرورة ان الماهية في
حال عدمها ليست مخلوطة بالذاتيات لانه ليس شيئا حين العدم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتيات فخلطها بالذاتيات حادث
مجعول بعين جعل الذات وهذا المعنى لا ينكره احد من الاشراقية والمشائية انما ينكره مثل صاحب لا فق المبين ولا اعتداد بطنين
الذباب عند اولي الالباب وان اريد به جعل ثبوت الذاتيات للذات بجعل مستانف وراء جعل الذات فهو محال غير لازم واما الثاني
فلان مطابق صدق الوجود لما كان هي الماهية نفسها فمجعولية ثبوته للماهية هي مجعولية الهيئة نفسها ومجعولية الهيئة نفسها هي مجعولية
مصداق الوجود لما ذكر هذا القائل من ان مجعولية مرتبة الحكاية هي مجعولية مرتبة المحكي عنه فلا يحتاج بعد مجعولية نفس الماهية الى مجعولية
مستانفة لمصداق الوجود كما زعم فظهر ان ما ذكره شبهة وهمية لا يرجى ان تكون هي الحق ولعلك دريت بما ذكرنا ان الماهية من حيث
هي هي كما انها مصداق للذاتيات كذلك مصداق للوجود فان مصداق الوجود عين الماهية وانها لا يصح سلب الوجود عنها وليست عين
الوجود المصدري لا بمعنى انها ليست عين مصداقه فقط ما ذكره في المقدمة الثانية ولعلك اذ عنت لاصول كررت عليك وتحقيقات
قررت لديك بان الوجود المصدري لا ارتباط له بموضوعه الا في مرتبة الحكاية لا في مرتبة المحكي عنه اذ ليس في مرتبة المحكي عنه الا نفس
الهيئة وليس فيها شيئان احدهما مرتبط بالآخر هما الهيئة والوجود ولو كان كذلك لكان الوجود صفة منضمة الى الماهية مع انه معنى
مصدري انتزاعي كما اعترف به هذا القائل ايضا فظهر سقوط ما ذكره في المقدمة الرابعة من ان العقود سوار كانت بليات بسيطة او مركبة
لا تخلو عن وجود رابطي في درجة المحكي عنه بين مبدأ المحمول وذات الموضوع الى آخر ما قال وذلك لان الكلام في الوجود المصدري
ولا تحقق له بنفسه في الواقع بل معنى تحققه في الواقع هو تحقق منشأ انتزاعه لا غير واذا لم يكن له تحقق بنفسه في الواقع لم يمكن ان يكون

Marfat.com

لہ ارتباط بموضوعہ الذی ہو منشار انتزاعہ فی مرتبۃ المحکی عنہ اذ تحقق الارتباط بین الشیئین فی الواقع فرع تحقق ذینک الشیئین فیہ وما ذکر من انہ لو لم یکن لمبدا المحمول ارتباط بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ مم الا تری الی حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا اذ لا ارتباط ہناک فی الواقع بین الموضوع ومبدا المحمول وما ذکرہ انما یصح فیما اذا کان مبدا المحمول صفۃ زائدۃ علی الموضوع والوجود لیس کذلک فمصداق نفس منشار انتزاعہ فالمحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ نفس ذات الموضوع بلا زیادۃ معنی علیہا ثم الوجود الرابطی الذی یدعی ہذا القائل تحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود اما عبارۃ عن النسبۃ الحاکیۃ فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ بدیہی البطلان فی ما لا یدعی ہذا القائل تحققہا فی مرتبۃ المحکی عنہ او عبارۃ عن الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل کوجود الاعراض فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ اذ لا وجود للوجود کما اعترف ہذا القائل فکیف یدعی تحقق ہذا المعنی فی ما ہو المحکی عنہ للہلیات البسیطۃ وکیف یظن ان العقود کلہا لا تخلو عن ہذا الوجود الرابطی فی درجۃ المحکی عنہ واما ثانیا فلان الاعراض الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ وغیرہما لیس لہا فی الواقع وجود ینسب الی موضوعاتہا بل وجودہا ہو وجود موضوعاتہا فلا تحقق ہذا المعنی فی کثیر من الہلیات المرکبۃ ایضا فی مرتبۃ المحکی عنہ الذی ہو عبارۃ عن الواقع فضلا عن الہلیات البسیطۃ او عبارۃ عن الاتصاف والعروض المغایرین للمعنیین الاولین کما ہو مقتضی کلامہ فتحققہ فی جمیع العقود فی مرتبۃ المحکی عنہ ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی من خرافات صاحب الافق المبین وہو غیر محصل بعد بل ما یفہم من العروض الا وجود العرض المنتسب الی موضوعہ بانہ فیہ ومن الاتصاف الا کون الشئ موجودا لہ العرض فہو راجع الی الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل وقد بان انہ غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ مطلقا وفی کثیر من الہلیات المرکبۃ فی المحکی عنہ ایضا واما ثانیا فلان الاتصاف والعروض ونحوہما معان اعتباریۃ لا تصلح الوجود فی الواقع الا بمناشی انتزاعہا ومناشی انتزاعہا فی الصفات الانضمامیۃ ذوات الصفات الموجودۃ فی الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودۃ فیہا الصفات فالاولی مناش لانتزاع معنی العروض والثانیۃ مناش لانتزاع معنی الاتصاف واما فی الصفات الانتزاعیۃ فلا یصح ان یقال ان مناشی انتزاع ہذہ المعانی الاعتباریۃ فی الواقع الصفات الانتزاعیۃ الموجودۃ فی موصوفاتہا او موصوفاتہا الموجودۃ فیہا تلک الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعیۃ فی الواقع انما الوجود لموصوفاتہا فحسب والذہن فی مرتبۃ الحکایۃ ینسب وجود موصوفاتہا الی مفہوماتہا المنتزعۃ فمناشی انتزاع ہذہ المعانی فی الواقع ہناک ہی مناشی انتزاع مبادی المحمولات التی ہی صفات انتزاعیۃ وعلی ہذا فالموجود فی الواقع فی مصادیق العقود التی مبادی محمولاتہا انتزاعیۃ ہی ذات الموضوع لا غیر لکنہا بحیث ینتزع عنہا مبدا المحمول فلا یتحقق الوجود الرابطی فی مصادیقہا ولما کان الوجود نفس صیرورۃ الذات وکان منشار انتزاعہ نفس المہیۃ بلا حیثیۃ زائدۃ کما حققناہ فیما سبق فمصداق حمل الوجود ہو مصداق حمل الذاتیات وہی نفس الذات فہی کما انہا منشار لانتزاع الذاتیات ومنشار لارتباط الذاتیات بالذات کذلک ہی منشأ

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بها فما ذکرہ من تحقق الوجود الرابطی فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود ان اراد بہ تحقق مفہوم الوجود الرابطی فی تلک المرتبۃ فہذا باطل وان اراد بہ تحقق مصداقہ فان اراد ان مصداقہ مطلقا سوا رکان نفس ذات الموضوع فقط او ہی مع معنی زائد علیہا متحقق فی تلک المرتبۃ فی جمیع العقود فمسلم لکن لا یجدیہ اذ ہذا المعنی متحقق فی مرتبۃ المحکی عنہ لحمل الذاتیات ایضا ولا یستلزم ذلک ان لا یکون مصداق الوجود ہی نفس الماہیۃ وان اراد ان للوجود الرابطی مصداقا مغایرا لذات الموضوع متحققا فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود فقد عرفت ان ہذا لا یصح بل انما ہو فی القضایا التی مبادی محمولاتہا صفات انضمامیۃ لا فی الہلیات البسیطۃ ولا فی کثیر من الہلیات المرکبۃ فظہر ان جل ما ذکرہ سفسطۃ زینت بزخارف البرہان ومغلطۃ موہت لخلب البصائر والاذہان ولقد اطبنا الکلام وارخینا الزمام تشحیذا للافہام وکشفا للاوہام واللہ ولی التوفیق والالہام ومنہا ما فی بعض الشروح وحاصلہ انہ لو کان للماہیۃ مرتبۃ تقرر سابقۃ علی الوجود کما یحکم بہ الجعل البسیط لزم ان یکون المہیۃ فی تلک المرتبۃ معراۃ عن الوجود ویکون صدق حمل الوجود علیہا فی مرتبۃ متاخرۃ عن ہذہ المرتبۃ وہو باطل لانہا فی المرتبۃ المتاخرۃ ان بقیت کما صدرت فعدم صدق الوجود فی المرتبۃ الاولی وصدقہ فی المرتبۃ الثانیۃ ترجیح بلا مرجح وان لم تبق کما صدرت بل غلط بہا معنی آخر انضمامی او انتزاعی فلم یکن المہیۃ المتقررۃ مصداقا لحمل الوجود فلم یکن صدورہا کافیا فی حملہ بل یحتاج الی جعل مستانف للمخلط فیرجع الی الجعل المولف ہذا خلاصۃ کلامہ وانت تعلم ما فیہ من الاختلال لان الوجود لما کان انتزاعیا لم یکن لہ وجود فی الواقع انما الوجود لمنشا انتزاعہ فمنشا انتزاعہ ہو المتقرر ولہ تقدم علی المعنی الانتزاعی للوجود تقدم المصداق علی الصادق فان اردت بلزوم کون الماہیۃ فی مرتبۃ التقرر معراۃ عن الوجود وکون صدق حمل الوجود علیہا فی مرتبۃ متاخرۃ لزوم کون الماہیۃ فی مرتبۃ التقرر معراۃ عن الوجود بمعنی عدم کونہا مصداقا للوجود فذلک غیر لازم مما صورنا وان اردت لزوم کونہا فی مرتبۃ التقرر مغایرۃ لمفہوم الوجود المصدری الحاصل فی الذہن بعد الانتزاع ومتقدمۃ علیہ تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنہ علی الحکایۃ ومنشار الانتزاع علی المنتزع فذلک لازم ولا ضیر فی کون صدق الوجود علیہا اعنی فی مرتبۃ الحکایۃ فی مرتبۃ متاخرۃ عن تقرر الماہیۃ الذی ہو مرتبۃ المصداق والمحکی عنہ کیف وصدق الوجود فی مرتبۃ الحکایۃ متوقف علی انتزاع الوجود وانتزاع الوجود متاخر عن تلک المرتبۃ المسماۃ بتقرر المہیۃ وفعلیتہا لانہا منشا الانتزاع والماہیۃ فی المرتبۃ المتاخرۃ باقیۃ کما صدرت ولا یلزم الترجیح بلا مرجح فان الوجود لکونہ منتزعا وحکایۃ لم یکن فی المرتبۃ المتقدمۃ اعنی مرتبۃ منشار الانتزاع والمحکی عنہ وانما ہو بعد الانتزاع فی المرتبۃ المتاخرۃ فیحمل علی الماہیۃ بعد الانتزاع والسر فیہ ان فی المرتبۃ المتقدمۃ وحدۃ بحتۃ لیس فیہا شیئان الماہیۃ والوجود حتی یقال ان الموجود صادق ومحمول علی الماہیۃ فی تلک المرتبۃ واما

Marfat.com

فی المرتبۃ المتاخرۃ فہناک شیئان الماہیۃ والوجود فیصح فیہا صدق الوجود وحملہ علی الماہیۃ ہذا غایۃ التحقیق واللہ ولی التوفیق
ومنہا ان اثر الجعل البسیط ہی نفس الماہیۃ لا بشرط شئ فیلزم ان لا تتعلق الجعل بالاشخاص اذ الشخص لیس ہو نفس الماہیۃ
لا بشرط شئ وہو خلاف مذہبہم والجواب ان متعلق الجعل اولا وبالذات ہو نفس الماہیۃ لا بشرط شئ فاذا تقررت
باضافۃ الجاعل تشخصت فہی نفسہا اذ فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جمیعا فجعلہا ہو جعل الشخص بعینہ ولیس
معنی تعلق الجعل بالشخص الا ذلک لا ان الشئ یتشخص اولا ثم یتعلق بہ الجعل بعد التشخص ولو بعدیۃ بالذات فان ذلک
یفضی الی فعلیۃ الماہیۃ قبل الجعل واما علی سبیل الجعل المولف فالامر مشکل اذ لا یمکن علی ذلک المذہب جعل
الشخص موجودا الا بمعنی ان یکون المجعول ہو الشخص بما ہو شخص اذ الشخص بما ہو شخص ہی الماہیۃ المعروضۃ للوجود
الخاص بما ہی کذلک فلا معنی لجعلہ موجودا ولا بمعنی ان یکون المجعول ہی نفس المہیۃ فان المجعول الیہ ح اما الوجود
المطلق فیکون الجعل عبارۃ عن ضم کلی الی کلی فان الجعل المؤلف مالہ الی ضم الوجود الی المہیۃ وخلط المہیۃ بالوجود و
المجعول والمجعول الیہ علی ہذا التقدیر ہی المہیۃ والوجود المطلق وانضمام الکلیین لا یفید الہویۃ کما تقرر عندہم واما الوجود
الخاص واذا الوجود عندہم من العوارض وخصوصیۃ العوارض فرع خصوصیۃ معروضاتہا کما ہو مسلم عند الفریقین فلا معنی
لخصوصیۃ الوجود مع کون المجعول ہی نفس المہیۃ وقد ظہر بما ذکرنا برہان آخر علی ان الحق ہو القول بالجعل البسیط وقد
لاح بما حققنا ان اثر الجعل البسیط ہی نفس المہیۃ وہی عین الشخص ومصداق التشخص بلا انضمام معنی زائد الیہا وان ما بہ
الاشتراک ہی ما بہ الامتیاز کما ذہبنا الیہ ونبہنا علیہ اجمالا حیث حققنا ان الوجود عین الماہیۃ واما اثر الجعل المولف فہی
المہیۃ المخلوطۃ بالوجود فالقول بالجعل المؤلف انما یتیسر لو کان الماہیۃ مخلوطۃ بالوجود والوجود منضما الیہا فی الواقع
ولیس الامر کذلک کما حققناہ ومن العجائب ان بعض الشارحین بعد ما حقق ان اثر الجعل البسیط مرتبۃ الطبیعۃ بلا شرط
شئ واثر الجعل المولف مرتبۃ الطبیعۃ بشرط شئ وہو الخلط بالوجود اورد علی نفسہ بانہ علی ہذا لا تتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانہا
الماہیات بشرط شئ وہو خلاف مذہب الاشراقیۃ ثم اجاب عنہ بان ہذا الخلط یتصور فی الکلیات نظرا الی وجود الطبائع و
فی الجزئیات نظرا الی الوجود الخاص وکلا الخلطین یسمیان بشرط شئ ہو الوجود انتہی وانت تعلم ان ما حققہ من ان اثر
الجعل البسیط مرتبۃ الطبیعۃ بلا شرط شئ واثر الجعل المولف مرتبۃ الطبیعۃ بشرط شئ وہو الخلط بالوجود ان کان مغایرا لما حققناہ من ان الوجود علی مذہب الجعل البسیط ہی الصیرورۃ
المصدریۃ التی لا تحقق فی الواقع الا منتزعہا الذی ہو نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام معنی الیہا وہی الطبیعۃ بلا شرط شئ وعلی مذہب الجعل المؤلف صفۃ
انضمامیۃ متحققۃ فی الخارج حالۃ فی الماہیۃ الموصوفۃ بہا فالموجود فی الخارج شیئان المہیۃ والوجود فاثر الجعل المولف المہیۃ المخلوطۃ بالوجود وہی مرتبۃ الطبیعۃ
بشرط شئ وہو الخلط بالوجود فذلک صحیح لکن لا یتوجہ علیہ ما اوردہ علی نفسہ فان الجزئیات علی رای اصحاب الجعل البسیط لیست ہی

Marfat.com

ہی الماہیات بشرط شئ بالمعنی الذی ہو اثر الجعل المؤلف فان الماہیۃ بشرط شئ التی ہی اثر الجعل المولف معناہا المہیۃ المنضمۃ
الیہا صفۃ الوجود فان الوجود علی رائہم لیس صفۃ منضمۃ اصلا لا الی الکلیات ولا الی الجزئیات فلیس الکلی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا
صفۃ الوجود ولا الجزئی ہو الماہیۃ المنضمۃ الیہا صفۃ الوجود وان کان معناہ ان الفرق بین اثر الجعل البسیط وبین اثر الجعل
المولف ہو الفرق بین مطلق الطبیعۃ وبین الطبیعۃ الخاصۃ سوا رکان الوجود امرا انتزاعیا او صفۃ منضمۃ فذلک غیر صحیح اما اذا
کان الوجود انتزاعیا فلا یستقیم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر اذ المتحقق فی الواقع
علی ہذا التقدیر نفس الطبیعۃ لا الطبیعۃ مع الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع علی ہذا التقدیر لکونہ انتزاعیا انما التحقق لمنشا انتزاعہ وہو نفس الطبیعۃ بلا زیادۃ امر
علیہا واما اذا کان الوجود صفۃ منضمۃ فلا یستقیم القول بالجعل البسیط اذ لا یکون نفس المہیۃ علی ہذا التقدیر مصداقا للوجود فلا یستتبع جعلہا صدق الموجود علیہا بل
یحتاج المہیۃ فی صدق الموجود علیہا الی جعل مولف بینہا وبین الوجود فلا یمکن ان یقال ان الفرق بین اثر الجعل المولف
واثر الجعل البسیط ہو الفرق بین الشخص ای الطبیعۃ الخاصۃ وبین مطلق الطبیعۃ لا بشرط شئ واما ما ذکرہ ہذا القائل فی الجواب
فلیس لہ معنی لان الوجود الخاص لیس ما وقع التشخص فہو ماخوذ فی الطبائع الخاصۃ التی ہی الجزئیات فلا یمکن تخلل الجعل المؤلف
بین الطبیعۃ الخاصۃ وبین الوجود الخاص فلا یمکن ان یکون خلط الجزئیات بالوجود الخاص اثر الجعل المولف ولا یمکن ان
یوخذ الطبیعۃ الخاصۃ اعنی الشخص بالقیاس الی الوجود الخاص لا بشرط شئ وبشرط شئ فانہا الطبیعۃ الماخوذۃ مع الوجود الخاص
فہی عبارۃ عن الطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ والطبیعۃ الماخوذۃ بشرط شئ لا یمکن اخذہا لا بشرط ذلک الشئ نعم یمکن اخذ مطلق الطبیعۃ
بالاعتبارین فافہم فان المقام دقیق وقد استوفینا الکلام فی ہذا المقام لکونہ منزلۃ للاقدام ومزلۃ للافہام ومزدہما للاوہام
لئلا یبقی للناظر تطلع الی النقض والاحکام والرد والابرام واللہ ولی الخیر والانعام ومفیض الحکمۃ والالہام قولہ بقولہ تعالی وجعل
الظلمات والنور قال فی الحاشیۃ تتمتہ ان الجعل بمعنی التصییر لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ والجعل بمعنی
الخلق لیستدعی مفعولا واحدا وفی قولہ تعالی وجعل الظلمات اقتصر علی مفعول واحد فہو بمعنی الخلق لا بمعنی التصییر انتہی فنقول ما یتوہم
من انہ یجوز ان یقال بحذف المفعول الثانی اعنی المجعول الیہ فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ وبعض الشراح اورد علی ہذا الاستدلال معارضۃ بقولہ
غ من قائل جعل الشمس ضیاء والقمر نورا واجاب عنہا بان ضیاء ونورا حالان من الشمس والقمر وانت تعلم ان ہذا کلہ خبط ظاہرا ما
المعارضۃ فلان اصحاب الجعل البسیط لا ینکرون استعمال الجعل بمعنی التصییر فی اللغۃ انما ینکرون تخلل الجعل بمعنی التصییر بین
المہیۃ والوجود بالذات ولا یثبت ذلک بتلک الآیۃ الکریمۃ واستعمال الجعل بمعنی التصییر فی الکتاب العزیز غیر عزیز واما الجواب
فتکلف مستغنی عنہ فلا یلتفت الیہ ثم ان الاستدلال بہذہ الآیۃ علی حقیۃ الجعل البسیط کما وقع من الشارح انتحالا من الافق
المبین ناش من قلۃ التدبر فان غایۃ الامر ان الجعل فی ہذہ الآیۃ بمعنی الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ینکرون استعمال

Marfat.com

لفظ الجعل فی معنی الخلق فی لسان العرب بل یقولون ان الخلق ہو تصییر المہیۃ موجودۃ فعندہم الجعل الذی لایتعدی مفعولا
ثانیا بمعنی الخلق وہو عبارۃ عن تصییر المہیۃ موجودۃ فمعنی قولہ تعالی جعل الظلمات والنور عندہم خلق الظلمات والنور بمعنی
انہ تعالی صیرہما موجودتین فلادلالۃ لذلک علی نفی الجعل المولف ولا علی حقیۃ الجعل البسیط ولو کان مجئ الجعل بمعنی الخلق
فی لغۃ العرب دلیلا علی حقیۃ الجعل البسیط کان استعمال لفظ الخلق فی الکتاب العزیز اول دلیل علی حقیۃ الجعل البسیط وطلبا
اظہر من ان یخفی فغایۃ مافی ہذا البیان الذی حسبہ صاحب الافق المبین حجۃ ان الجعل جاء فی لغۃ العرب بمعنی آفریدن کما جاء
بمعنی گردانیدن چیزی بچیزی ولا یلزم من مجیئہ بمعنی آفریدن لبطلان الجعل المولف لان افریدن عند اصحاب الجعل المولف عبارۃ
عن تصییر الشئ موجودا فتدبر ولا تنخبط **قولہ** بان الوجود نفس صیرورۃ الذات ہذا الاستدلال مذکور فی اوائل الافق المبین و
تقریرہ علی وجہ یخرجہ عن السفسطۃ وان کان اعز من ان ینالہ مثل صاحب الافق المبین ہو ان الوجود معنی اعتباری انتزاعی
وکذا اتصاف الماہیۃ بالوجود فلا تحقق لہما فی الواقع انما المتحقق فی الواقع منشاء انتزاعہما وہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا
فہما تابعان فی التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ فان کان نفس الماہیۃ اثرا للجعل بالذات فذلک ہو المطلوب وان لم یکن
نفس الماہیۃ اثرا للجعل بالذات فاما ان لایکون اثرا للجعل اصلا فتکون واجبۃ او یکون اثرا للجعل بالعرض فتکون تابعۃ فی
التحقق الواقعی للوجود والاتصاف وہو باطل اذ لیس لہما تحقق واقعی بالذات انما التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ کما تبین فلا
مساغ لہذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ولیس صفۃ موجودۃ فی الخارج وعلی ہذا التقدیر لا یرد ما اورده
الشارح فی الشرح بقولہ واعترض علیہ لانہ لما لم یتعلق الجعل بما ہو منشاء لانتزاع الوجود والاتصاف امتنع تعلق الجعل بالوجود و
الاتصاف لانہما انتزاعیان فلا معنی لتعلق الجعل بہما الا تعلقہ بمنشاء ہما سواء قیل بان مصداق الوجود فی الممکن حیثیۃ الاستناد الی الجاعل
بحسب نفس ذاتہ او بحسب الخلط بالوجود نعم لو کان الوجود صفۃ منضمۃ لکان لہذا الاعتراض وجہ اذ اثر الجعل علی ہذا التقدیر ہو خلط
الماہیۃ بالوجود ولیس الوجود والخلط بہ علی ہذا التقدیر انتزاعیین حتی یکون تقررہما فی الواقع بالعرض تقرر نفس الماہیۃ بل ہما
متقرران علی ہذا التقدیر بالذات ولا یرد ایضا ما اورد علی صاحب الافق المبین ایضا من انہ ان اراد ان الماہیۃ اذا لم یکن مجعولا
بالذات ولم یکن اثرا للجعل بالذات کانت مستغنیۃ عن الجعل مطلقا فتصیر واجبۃ فاللزوم ممنوع اذ لا یلزم من عدم المجعولیۃ
بالذات الاستغناء مطلقا حتی یلزم الوجوب ان اراد ان الماہیۃ اذا لم تکن مجعولۃ اصلا بالذات ولا بالعرض یلزم استغناءہا عن الجعل
مطلقا فیلزم وجوبہا فاللزوم مسلم لکن اصحاب الجعل المولف لا یقولون بعدم مجعولیۃ الماہیۃ مطلقا بل یقولون انہا مجعولۃ
بالعرض فی ضمن جعل الاتصاف وذلک لانا قد بینا ان القول بعدم کون الماہیۃ مجعولۃ بالذات کما یقول بہ المشائیۃ انما یتاتی
لو قیل بانہا لیست مجعولۃ مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانہا اذا لم تکن مجعولۃ بالذات فلا یمکن تعلق الجعل بالوجود والاتصاف

Marfat.com

اصلا اذ لا معنی لتعلق الجعل بہما الا تعلق الجعل بمصداقہما وہی نفس الماہیۃ لکونہما منتزعین عنہا نفسہا بلا زیادۃ امر علیہا وقد لاح بما ذکران ما توہمہ بعض الشراح مورد اعلی صاحب لافق المبین من ان استغناء الماہیۃ من حیث ہی عن الجاعل لا یخرجہا عن حدود بقعۃ الامکان واحتیاجہا الیہ لا یدخلہا فیہا بل الوجوب والامکان مدارہما علی الاستغناء والاحتیاج فی ارتباط معنی الوجود بہا فی غایۃ السقوط لان معنی الوجود انتزاعی لا ارتباط لہ فی الواقع بنفس الماہیۃ اذ تحقق الارتباط فی الواقع یستلزم تحقق طرفیہ فی الواقع ولا تحقق للوجود فی الواقع انما التحقق لمنشاء انتزاعہ ولا یتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط فی الواقع بتحقق نفس الماہیۃ فمدار الوجوب والامکان علی استغناء نفس الماہیۃ واحتیاجہا ولا یمکن ان یقال ان ہذا القائل یری الوجود صفۃ منضمۃ اما اولا فلان ہذا القائل مصرح فی ہذا المقام من شرحہ بان الکلام فی الوجود المصدری واما ثانیا فلان کلامہ علی ہذا التقدیر مبنی علی کون الوجود صفۃ منضمۃ وہو فاسد فہذا بناء فاسد علی فاسد **قولہ** واعترض علیہ حاصلہ ان کون مصداق الوجود فی الممکن حیثیۃ استنادہ الی الجاعل مسلم لکنا نقول بان استنادہ الی الجاعل عبارۃ عن استنادہ الیہ باعتبار الوجود فلا یلزم من عدم مجعولیۃ نفس ماہیۃ الممکن وجوبہا وانما کان یلزم لو لم یکن الممکن مستندا الی الجاعل اصلا لا باعتبار نفس الماہیۃ ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول بہ بل نقول انہ مستند الی الجاعل باعتبار الوجود وہذا الاعتراض انما یتوجہ علی تقریر صاحب لافق المبین واما اذا قررنا فہذا الاعتراض ساقط من الراس اذ حاصل الاستدلال ان مصداق الوجود نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا فان لم یکن اثر للجعل بالذات لم یکن اثرا لہ بالعرض والا لکانت تابعۃ فی التحقق لما ہو منتزع عنہا وہو صریح البطلان فتکون واجبۃ وظاہر ان الاعتراض لا یتوجہ علی ہذا التقریر اصلا والجواب عن ہذا الاعتراض انہ لا یجوز ان یصدق الوجود علیہا بحسب استنادہا الی الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع لکونہ انتزاعیا فلا یکون الماہیۃ تابعۃ للوجود فی حکم الجعل کما عرفت سابقا وقد حاکم خاتم الحکماء قدس سرہ فی حواشی شرحہ بین المستدل والمعترض بانہ ان کان حیثیۃ الاستناد الی الجاعل تقییدیۃ وخرج من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن ان یقال ان تلک الحیثیۃ ہی الاستناد باعتبار الوجود کما قال المعترض اذ المصداق یجب تقدمہ علی الصادق فاذا کانت ہذہ الحیثیۃ خارجۃ من مصداق الوجود وجب تقدمہا علی الوجود فیلزم تقدم الاستناد بحسب الوجود علی الوجود وہو صریح البطلان فلا بد ان یکون تلک الحیثیۃ ہی حیثیۃ الاستناد باعتبار نفس الماہیۃ فثبت ما ادعاہ المستدل وان کانت الحیثیۃ تعلیلیۃ خارجۃ عن المصداق فالایراد وارد اذ یجوز علی ہذا التقدیر ان یکون تلک الحیثیۃ حیثیۃ الاستناد باعتبار الوجود کما قال المعترض ثم افاد انہ یطالب المستدل بالبرہان علی کون الحیثیۃ تقییدیۃ فی المصداق فان اتی بالبرہان علیہ تم استدلالہ والا سقط ہذا حاصل کلامہ الشریف ولا یخفی متانتہ لکنک قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان کان معناہ الاستناد الی الجاعل باعتبار الخلط بالوجود بان یکون اثر الجاعل بالذات ہو الخلط بالوجود وہذا المعنی غیر معقول علی تقدیر کون الوجود ہی صیرورۃ المنتزعۃ فلا یصح ان یکون حیثیۃ تقییدیۃ لمصداق الوجود او حیثیۃ تعلیلیۃ لہ وان کان معناہ الاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود بان یکون اثر

Marfat.com

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود اعنی نفس المهیة فکون حیثیة الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنی حیثیة تعلیلیة لصدق الوجود علی المهیة لا یضر المستدل بل یؤیده لان ذلک تثبت للجعل البسیط فالاعتراض ساقط علی تقدیر کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة وبهذه المقدمة اعنی کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة ماخوذة فی الاستدلال مبرهنة علیها فیما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء کانت حیثیة الاستناد باعتبار الوجود تقییدیة او تعلیلیة نعم ما قررناه من البیان المتین اعز من ان یتشعره مثل صاحب لاقی المبین فانه مدار ما ذکرناه علی ان الوجود الانتزاعی والخلط به لا یمکن ان یتعلق بهما الجعل الا بان یتعلق بمنشار انتزاعهما وهو نفس المهیة فاذا فرض عدم تعلق الجعل بمنشار انتزاعهما الذی هو نفس الماهیة لم یتعلق الجعل بهما ایضا بخلاف ما اذا کان الوجود صفة انضمامیة وصاحب لاقی المبین لا یفرق بین الانضاف بالانتزاعیات وبین الانضاف بالانضمامیات فی المجعولیة والافتقار الی الجاعل کما نقلنا عنه فی رد استدلال الشیخ المقتول علی الجعل البسیط وکشفنا وبمه بناک فلا نعیده **قوله** وانت خبیر جواب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقیق ان الوجود نفس الصیرورة المصدریة الانتزاعیة ومصداقه نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها والوجود حکایة عنها فلا یعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بمعنی استناد مصداقه الذی هو نفس الماهیة فاذا فرض ان نفس الماهیة لیست اثرا للجعل لا یکون الافتقار والاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود ایضا فعلی تقدیر انتفار الجعل البسیط یلزم استغنار المهیة عن الجاعل فی صدق الوجود ایضا فیلزم وجوبها ولا یمکن ان یکون صدق الوجود علیها بحسب استنادها الی الجاعل من حیث الوجود کما زعمه المعترض وهذا التقریر هو بعینه ما ذکرناه اولا وهو المطابق لما قال الشارح فی الحاشیة علی ما سیاتی نقله انشار الله تعالی فلا یرد ان عدم انسلاخ فعلیة الذات عن الوجود مسلم لکن فعلیة الذات عند الخصم لیست الا بصیرورة الذات متصفة بالوجود وقبل الاتصاف لم یکن ذات فاستغنار الذات عن الجعل بالذات لا یوجب استغنار الاتصاف وذلک لان کون فعلیة الذات بصیرورة الذات متصفة بالوجود انما یستقیم لو کان للذات اتصاف بالوجود فی الواقع بان یکون الوجود صفة منضمة الیها واما اذا کان الوجود عبارة عن الصیرورة المنتزعة کان اتصاف الذات به منتزعا عن الذات نفسها التی نسمیها بالفعلیة اذ الفعلیة لیست امرا زائدا علی نفس الذات فکیف یکون الفعلیة بصیرورة الذات متصفة بالوجود فان منشار الانتزاع سابق علی المنتزع لا محالة وقد ثبت ان الوجود هی الصیرورة المصدریة وانه لیس صفة انضمامیة وهذه المقدمة ماخوذة فی الاستدلال وعلیها مبنی کلام الشارح وقد لاح بما ذکرنا سقوط ما توهم بعض الشراح من ان حاصل هذا الجواب یرجع الی ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغنار فی التقرر یستلزم الاستغنار فی الوجود وهذا لو تم لزم علی اصحاب الجعل البسیط ایضا وجوب الماهیة الممکنة اذا لم تتعلق الجعل عندهم بمرتبة الوجود فالمهیة فی مرتبة الوجود مستغنیة عن الجعل عندهم فیکون فی مرتبة التقرر ایضا مستغنیة عن الجعل بنار علی المساوقة وذلک لان حاصل الجواب استتباع فعلیة الذات وتقررها لصدق الوجود لکونها مصداقا له وذلک ضروری علی تقدیر کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة ولا ریب فی ان الاستغنار فی مرتبة المصداق یستلزم الاستغنار فی مرتبة الصادق کما ان الحاجة فی مرتبة المصداق یستلزم الحاجة فی مرتبة الصادق بل للمعنی للحاجة والغنی فی مرتبة الصادق سوی الحاجة والغنی فی مرتبة المصداق فاصحاب الجعل المولف لما نفوا حاجة نفس الماهیة التی هی المصداق

Marfat.com

الی الجاعل لزمهم ان یفوا حاجة خلطها بالوجود الذی هو حکایة عن نفس الماهیة الیه ایضا اذ لا معنی لحاجة الحکایة الا حاجة المحکی عنه فیلزم علیهم وجوب المهیة واما اصحاب الجعل البسیط فلما ادعوا بحاجة مرتبة المصداق الذی هو نفس المهیة فقد ادعوا بحاجة مرتبة الصادق التی هی مرتبة الوجود وخلط المهیة به اذ لا معنی لحاجة مرتبة الصادق الا حاجة مرتبة المصداق فلا یلزمهم القول بوجوب المهیة فان قلت استتباع فعلیة الذات وتقررها لصدق الوجود مبنی علی تخیل الجعل البسیط فیکون بناء الکلام علیه مصادرة علی المطلوب قلت انما بناره علی کون الوجود هی الصیرورة المنتزعة وعدم کونه صفة انضمامیة وعلیه بناء القول بالجعل البسیط فلا مصادرة **قوله** کما هو المسلم لدی الفریقین قال فی الحاشیة لان القول بتقرر الماهیات منفکة عن الوجود مخصوص ببعض المتکلمین وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحکماء کلهم فینکرونه ویبطلونه کما هو المذکور فی الکتب الکلامیة انتهی وانت تعلم ان بناء کلام الشارح فی الجواب عن الاعتراض علی عدم انسلاخ الفعلیة والتقرر عن الوجود بمعنی استتباع الفعلیة والتقرر لصدق الوجود الذی هو عبارة عن الصیرورة المصدریة کما عرفت وهذا لیس مسلما عند الفریقین بل انما هو عند اصحاب الجعل البسیط فهذا الکلام من الشارح سفسطة لا مدخل لها فی الجواب **قوله** کانت مستغنیة ایضا فی صدق الوجود قال فی الحاشیة اذ لا معنی لافتقار المهیة واستنادها الی الجاعل من حیث الوجود الا افتقارها واستنادها الیه فی سنخ تقررها لان افتقار الامور الانتزاعیة واستنادها الی العلة لیس له معنی محصل الا افتقار منشاء انتزاعها ومطابقها واستنادها الیها والوجود امر انتزاعی اذ هو عبارة عن صیرورة الذات ووقوعها فی ظرف ومنشاء انتزاعه ومطابق حمله انما هو سنخ تقررها کما سبق فتذکر فان قیل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المهیة وفعلیة نفس ذاتها وهی لا تقبل ان تتعلق بها الجعل بالذات لانها امر وحدانی ومتعلق الجعل مفاد الهیئة الترکیبیة ولا یلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لمجعول الوجود ای مفاد قولنا الانسان موجود مثلا قیل فیلزم حینئذ ان یکون مرتبة المعروض ای مرتبة نفس المهیة تابعة لمرتبة العارض ای الوجود وتصافها ومتاخرة عنها وهو باطل وایضا لو کانت مرتبة المهیة مستغنیة عن الجعل بحسب نفسها کانت مستغنیة عنه بحسب الاتصاف بالوجود ایضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض وامتناع تاخر الطرف عن النسبة فیلزم استغناء المهیة عنه مطلقا وهو ینافی الامکان ولا یصح تعلق الجعل البسیط الا بالامر الواحدانی وبهذا یظهر برهان آخر علی اثبات الجعل البسیط لان المهیة اما ان یتعلق بها الجعل بالذات فهو المطلوب واما بالعرض وهو باطل لما ذکرنا من امتناع تقدم العارض علی المعروض وتقدم النسبة علی الطرف لا بالذات ولا بالعرض وهو ینافی الامکان الذاتی انتهی وبهذا الکلام صریح فیما قررناه بکلامه واما البرهان الذی ذکره فقد اسلفنا ماله وما علیه فلا نعیده **قوله** ای بالجعل البسیط لا یخفی بعده لفظا ومعنی **قوله** وغایة مقصودة الکار الفاعل نفضی الی انکار الغایة لانها علة لفاعلیة الفاعل وانکار الغایة یمکن مع الاذعان بالفاعل اما لکون الفاعل کاملا فی الفاعلیة غیر محتاج فیها الی ادراک غرض وغایة او لعدم کونه فاعلا بالارادة والاختیار او لکونه عابثا **قوله** وهم قد خالفوا البدیهة لما کانت الممکنات فی انفسها متساویة طرفی الوجود والعدم ولم یکن وجودها ضروریا لذواتها والا امتنع عدمها ولا عدمها ضروریا والا امتنع وجودها فلا بد لتحقق وجودها وعدمها وترجح احد الطرفین المتساویین علی الآخر من مرجح خارج عن

Marfat.com

ذواتها ترجح احد طرفيها على الآخر حتى تحقق ذلك الطرف فالقول بان وجودها من غير سبب موجد تجويز لترجح احد المتساويين
على الآخر من غير مرجح وهو بديهي البطلان لا يرتاب في بطلانه من لم يقتدر على الكسب كالبله والصبيان لانهم ان عرض عليهم
ان احدى كفتي الميزان المتعادلتين خفة وثقلا ارتفعت والاخرى ان خفضت من دون سبب اصلا حالوه بالبديهة فهؤلاء
السفهاء اخف عقولا وهاما واوفر جهلا واوهاما واضعف احلاما واوفها من الطفل الذين لم يفطموا بعد عن اللبان وان لم يرتضعوا
بعد الكسب والبرهان فان قلت اكثر العقلاء جوزوا الترجيح بلا مرجح كالمتكلمين المخصصين لكون الحوادث بوقت دون
وقت مع استوار نسبة الفاعل جل ذكره الى جميع الازمنة لكونه مفارقا قدسيا وكالاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين القائلين
بتخصيص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضها بالحرمة وبعضها بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة بلا مخصص في
ذواتها قلنا المرجح هناك ارادة الفاعل المختار فليس هناك ترجح بلا مرجح كالهارب ليسلك احد الطرفين المتساويين والجائع
ياكل احد الرغيفين لذلك فالمرجح هناك نفس الارادة وهذا غير ممنوع بخلاف وجود الممكنات بلا موجد اذ لا مرجح ههنا اصلا فان
قلت لعل النافين لوجود الصانع يقولون ان احد الطرفين اولى ببعض الممكنات بالنظر الى ذواتها فالممكن الذي وجوده اولى
به من العدم غير محتاج في ترجيح احد طرفيه الى سبب فيكون هو موجودا بنفسه ويكون غيره موجودا بايجاد ذلك الممكن اياه قلت
قد ابطلنا كون احد الطرفين اولى بالممكن من الآخر فيما سبق فتذكر **قوله** وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممكن
لا يمكن ان يوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه او واجب وهو المطلوب فمن نفى وجود الواجب
لزمه تجويز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن يفرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير
ما يتوهمون واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفي السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجويز لتحقق
ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب جل شانه وذلك باطل بالبديهة العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل
ممكن ممكن آخر الى نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللامتناهية ممكن فلا يترجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة
اللامتناهية راسا من دون ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب سبحانه ولا يمكن ان يقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان
كونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من الآحاد ما بالعرض وكذا الثاني اذ
الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم يكن احد من الآحاد ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود موجود
بالذات واجب لذاته وهو المدعى **قوله** منها انه لو كان للممكن حاصلا ان الممكن لو احتاج في وجوده الى المؤثر فلا بد من ان يكون
في المؤثر صفة المؤثرية والا لم يكن المؤثر مؤثرا واللازم باطل لانه لو كان في المؤثر مؤثرية لكانت المؤثرية اما صفة عدمية وهو ظاهر
البطلان او صفة وجودية وهو ايضا باطل اذ على هذا التقدير يكون لها وجود البتة والوجود اما ذهني او خارجي فان كان لها

وجود ذہنی فقط فیکون الحکم علی الموثر بانہ موثر فی الخارج جہلا ای غیر مطابق للواقع اذ لا موثر فی الخارج علی ہذا التقدیر وان کان لہا وجود خارجی ایضا بان تکون صفۃ قائمۃ بالموثر منضمۃ الیہ کانت ممکنۃ اذ الواجب یستحیل قیامہ بالغیر فتکون محتاجۃ الی الموثر اذ کل ممکن محتاج الی الموثر عندکم فیکون فی الموثر موثریۃ اخری یتاثر بہا الموثریۃ الاولی وینساق الکلام فی ہذہ الموثریۃ فیلزم التسر فی الموجودات الخارجیۃ وہی الموثریات الموجودۃ فی الخارج علی ہذا التقدیر واحتمال ان یکون للموثریۃ وجود فی الخارج ولا یکون لہ وجود ذہنی اصلا باطل ببطلان الشق الثانی مع کونہ باطلا بوجہ آخر ہو انہ لو لم یکن للموثریۃ وجود ذہنی امتنع ان یحکم الذہن علی الموثر بانہ موثر اذ ہذا الحکم فرع تصور الموثریۃ وہو یستلزم الوجود الذہنی للموثریۃ **قولہ** والجواب ان الموثریۃ اعلم ان الاحری فی الاجابۃ عن شبہات ہذہ الفئۃ النافیۃ لوجود الصانع ان یسلک ولا سبیل الجدل فانہ للخصم اکبت ثم سبیل التحقیق او البرہان فانہ للحق اثبت فالاجدر ان یقال اولا لو تم ما ذکرتم لزم امتناع وجود الممکنات مطلقا مع انکم قائلون بوجودہا بلا موجد تقریر اللزوم انہ لو کان الممکن موجودا لکان فیہ موجودیۃ وہی لیست عدمیۃ فہی صفۃ وجودیۃ فوجودہا اما فی الذہن فقط فیکون الحکم بہا فی الخارج جہلا غیر مطابق للواقع او فی الخارج ایضا فیکون لہا موجودیۃ فی الخارج فیکون لہا موجودیۃ اخری فی الخارج والکلام فیہا الکلام اوفی الخارج فقط فیمتنع ان یحکم الذہن علی الموجودیۃ بالموجودیۃ فما ہو جوابکم فہو جوابنا ثم یقال فی الحل ان الموثریۃ صفۃ انتزاعیۃ لکونہا مضافیا فلا وجود لہا بنفسہا فی الخارج ولا یلزم ان یکون الحکم بہا فی الخارج جہلا غیر مطابق للواقع وانما کان یلزم لو لم یکن لہا منشاء الانتزاع فی الخارج ولیس کذلک اذ منشاء انتزاعہا ہو ذات الموثر التی اوجدت الاثر فی الخارج فہی معنی اضافی تنتزعہ العقل من ذات الموثر عند تعقل صدور الاثر منہا ووجود منشاء انتزاعہا فی الخارج کاف فی کون الحکم بکون الموثر موثرا فی الخارج مطابقا للواقع فان واقعیۃ الانتزاعیات عبارۃ عن واقعیۃ مناشیہا وہذا کما ان الموجودیۃ صفۃ انتزاعیۃ لا وجود لہا بنفسہا فی الخارج ولیس الحکم بہا فی الخارج جہلا لکون منشاء انتزاعہا وہو نفس ذات الموجود موجودا فی الخارج والحاصل انکم ان اردتم بالصفۃ العدمیۃ فی قولکم لو کانت الموثریۃ فی الموثر لکانت اما عدمیۃ ما یکون العدم ماخوذا فیہ فکون عدمیۃ الموثریۃ ظاہرۃ البطلان مسلم لکن لا یلزم منہ الا ان یکون الموثریۃ وجودیۃ بمعنی ما لا یکون العدم ماخوذا فیہ لا ان تکون وجودیۃ بمعنی ما یکون موجودا فی الخارج فکم من وجودی بمعنی ما لا یکون العدم ماخوذا فیہ لیس موجودا فی الخارج کالوجود وغیرہ من الصفات الانتزاعیۃ وان اردتم بہا ما لا یکون موجودا فی الخارج فکون الموثریۃ عدمیۃ غیر ظاہر البطلان ولا یلزم من عدم کونہا موجودۃ فی الخارج ان لا یکون الموثر متصفا بہا فی الخارج فانہ شتان بین ان یکون الصفۃ نفسہا موجودۃ فی الخارج وبین ان یکون الشئ موصوفا بہا فی الخارج فان من الصفات ما لیس موجودا فی الخارج وان کان الموصوف موصوفا بہ فی الخارج کالفوقیۃ فانہا نفسہا لیست موجودۃ فی الخارج مع ان الفلک موصوف بہا فی الخارج ویمکن ان یقرر ہانا نختار ان الموثریۃ وجودیۃ موجودۃ فی الذہن قولکم فیلزم ان یکون الحکم بہا فی الخارج جہلا قلنا مم وانما یلزم

لولم یکن منشار انتزاعها موجودا فی الخارج بل کان وجودہا فی خصوص لحاظ العقل بتعلمہ ویمکن ان یقرر بانا نختار ان الموثریۃ وجودیۃ موجودۃ فی الخارج لکن الوجود فی الخارج عم من وجود الشئ بنفسہ وجودہ بمنشار انتزاعہ والموثریۃ موجودۃ فی الخارج بمنشار انتزاعہ فلا یحتاج فی الخارج الی موثریۃ اخری والمآل واحد **قولہ** اذہی ثابتۃ فی نفس الامر یعنی ان الموثریۃ ثابتۃ بثبوت منشار انتزاعہا فیہا لابثبوت منحاز عن ثبوت المنشار ولیس ثبوتہا مقصورا علی خصوص لحاظ العقل حتی یکون وجودہا اختراعیا بتعمل العقل فحالہا کحال الفوقیۃ فکما ان الفوقیۃ ثابتۃ فی نفس الامر بثبوت منشاہا کذلک الموثریۃ **قولہ** ومنہا ان التاثیر انما فی حال الوجود تقریرہ ان الممکن لو کان محتاجا فی وجودہ الی تاثیر موثر فلا یخلوا ما ان یکون تاثیر الموثر فیہ فی حال وجودہ او فی حال عدمہ والتالی باطل بکلا شقیہ فالمقدم مثلہ اما الملازمۃ فلانہ لاواسطۃ بین الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالی فلانہ مستلزم لتحصیل الحاصل وہو صریح البطلان واما بطلان الشق الثانی منہ فلانہ مستلزم لاجتماع النقیضین اذ المفروض ان تاثیر الموجد فی الممکن حال کونہ معدوما فیکون موجودا بہذا التاثیر حین کونہ معدوما فیلزم اجتماع الوجود والعدم وہو اجتماع النقیضین وہذا البیان جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممکن محتاجا فی عدمہ الی الموثر کان تاثیرہ فی العدم اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممکن فیلزم اجتماع النقیضین فالممکن لیس محتاجا الی الموثر اصلا لا فی وجودہ ولا فی عدمہ **قولہ** والجواب انہ فرق ما قد عرفت ان الاولی فی جوابہم الزامہم اولا ثم تحقیق الحق فیقال اولا لو تم الدلیل لزم امتناع وجود الممکن مع انہم قائلون بوجودہ بیان اللزوم انہ لو کان الممکن موجودا لکان موجودا اما حین کونہ موجودا فیلزم حصول الحاصل وہو کتحصیل الحاصل او حین کونہ معدوما وہو لیستلزم اجتماع النقیضین وکذا لو عدم الممکن لکان معدوما اما حین کونہ معدوما فیلزم حصول الحاصل او حین کونہ موجودا فیلزم اجتماع النقیضین ثم یقال فی الحل ان تاثیر الموثر فی وجود الممکن حین وجودہ الحاصل بذلک التاثیر لا فی حال وجود حاصل لہ قبل التاثیر فاللازم وہو تحصیل الحاصل بذلک التحصیل غیر مستحیل والمستحیل وہو تحصیل الحاصل قبل ذلک التحصیل غیر لازم ولیس تاثیر الموثر فی وجودہ حال کونہ معدوما حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان وجود الممکن انما ہو حین کونہ موجودا بذلک الوجود لا حین کونہ موجودا بوجود قبل ذلک الوجود حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل ولا حین کونہ معدوما وکذا تاثیر الموثر فی عدم الممکن انما ہو حین عدمہ الحاصل بذلک التاثیر لا حین عدم لہ حاصل من قبل حتی یلزم تحصیل الحاصل المستحیل ولا حین وجودہ حتی یلزم اجتماع النقیضین کما ان عدم الممکن انما ہو حال کونہ معدوما بذلک العدم لا حین کونہ معدوما بعدم لہ حاصل من قبل حتی یلزم حصول الحاصل المستحیل ولا حین کونہ موجودا حتی یلزم اجتماع النقیضین ومنشار الغلط ان احد شقی التردید ہو حصول الاثر فی زمان حصولہ وتحصیل الحاصل المستحیل انما یلزم من اخذہ الاثر بشرط حصولہ اے من تقدیر ان التاثیر فی الوجود او العدم الماخوذین مع وصف الحصول والمستدل لم یفرق بین اخذ الاثر فی زمان حصولہ وبین اخذہ بشرط حصولہ فالزم تحصیل الحاصل المستحیل اللازم علی تقدیر حصول الاثر بشرط حصولہ علی تقدیر حصول الاثر

Marfat.com

فی زمان حصوله ایضا وشتان بینهما کما لایخفی **قوله** او فی الوجود لعلک تقول الوجود ایضا امر اعتباری انتزاعی فهذا الشق باطل
بالبطال الشق الثالث فلا حاجة فی ابطاله الی ان یساق فیه الکلام الذی سبق فی ابطال الشق الاول فنقول تعیین الطریق غیر
واجب علی المناظر والسر فی ابطال هذا الشق بما ابطل به الشق الاول وعدم ابطاله بما ابطل به الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم لیس اعتبارا
عقلیا بل هو صفة منضمة فی الماهیة موجودة فی الخارج فابطل هذا الشق بما هو جار علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا وعلی تقدیر کونه صفة
منضمة **قوله** او فی اتصاف الماهیة بالوجود کما یذهب الیه اصحاب الجعل المؤلف **قوله** والجواب الاولی فی جواب هؤلاء السفهاء
الزامهم اولا بان المهیة قد تکون معدومة عندکم ایضا وح یصدق سلبها عن نفسه لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع
فاذا وجدت صارت نفسها فلو کان سلب الشئ عن نفسه مستحیلا مطلقا لزمت الاستحالة علی هؤلاء ایضا ثم الحل بان سلب الشئ عن نفسه
انما یستحیل اذا کان الشئ موجودا واما حین عدمه فالموجبات باسرها کاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم المؤثر او عدم التاثیر
یکون الانسان معدوما فیکون مسلوبا عن نفسه وتکون السالبة القائلة لیس الانسان بانسان صادقة حین عدمه فاذا وجد بایجاد
الجاعل صار انسانا فاثر الجعل هو نفس الانسان الذی هو مصداق القضیة القائلة الانسان انسان ولا یلزم المجعولیة الذاتیة المستحیلة
فان المستحیل ان تعلق الجعل بکون الشئ نفسه وذاتیا من ذاتیاته بعد تقرر ذلک الشئ ولا یستحیل ان یتعلق الجعل بسنخ التقرر الذی
هو مصداق ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتیاته له فاثر الجعل بالذات هی نفس الماهیة لا کونها ماهیة ولا کونها موجودة وما یلزم من کون
المهیة مجعولة وهو ان یکون کون المهیة ماهیة مجعولة بعین جعل مصداقه الذی هو نفس المهیة غیر مستحیل هو الحق فی الجواب واما ما ذکره
الشارح فی الجواب تقلیدا منه لصاحب الافق المبین جریا علی عادته ففی غایة السقوط فان التاثیر لما کان فی المهیة وهی مصداق حملها
علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها فکما یلزم من عدم المؤثر او عدم التاثیر لیسیة نفس الانسان کذلک یلزم منه عدم کون الانسان انسانا
ایضا والاصدق عین عدم المؤثر او عدم التاثیر المستلزم للیسیة نفس الانسان القضیة القائلة الانسان انسان وهو صریح البطلان
اذ صدق الموجبة یستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لزم من عدم المؤثر او عدم التاثیر عدم کون الانسان انسانا لزم من وجود المؤثر
والتاثیر کون الانسان انسانا ایضا وقد مر ما یتعلق بهذا المقام بابسط تفصیل فی فواتح مبحث الجعل فسقط ما توهم صاحب الافق المبین
من ان المهیة السوادیة مغایرة لکون السوادیة سوادیة والمدعی ان کون السوادیة سوادیة لیست بجعل جاعل والدلیل علی ان
کون السواد سوادا لیس مجعولا وکون السواد من الغیر لیس علة لعدم کون السواد اسوادا عند عدم الغیر بل انما هو علة لبطلان نفس
السواد عند عدم الغیر وانما علة ذلک کون السواد سوادا من الغیر ولیس کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سوادا
من الغیر انتهی ولا یخفی علی من رزق الفهم ان المهیة السوادیة وان کانت مغایرة لکون السوادیة سوادیة لکنها لیست مغایرة له
مصداقا بل مصداق کون السوادیة سوادیة هی نفس المهیة السوادیة وکون السواد من الغیر کما انه علة لبطلان نفس السواد

عندعدم الغیر کذلک ہو علۃ لعدم کون السواد سوادا عندعدم الغیر اذ لامساغ لکون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد و کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سوادا من الغیر قطعا اذ مصداق کون السواد سوادا ہو نفس السواد لا غیر و ہذا ظاہر غایۃ الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور ہذا وقد اجاب ہذا القائل من الاستدلال باختیار الشق الثالث وہو ان التاثیر فی الاتصاف المہیۃ بالوجود قال واما الموصوفیۃ بالوجود فہی وان کانت امرا اعتبایا لکنہا من الاعتبارات اللاحقۃ الواقعۃ فی نفس الامر فیجب استنادہا الی علۃ ورا اعتبار العقل ہی نفس جاعل المہیۃ والتقسیم فیہا مفسوخ غیر عائد لم نکن عرفناک من قبل ان الموصوفیۃ المرتبۃ علی الجعل وہی ذات ارتباط المہیۃ والوجود یستحیل ان تلحظ ملتفتا الی حالہا بالذات مادامت ملحوظۃ بما ہی رابطۃ بینہما فان اعتبرت بما ہی مفہوم مالم تکن آلۃ لارتباط بل کانت امرا معقولا بنفسہ مباین الذات لہما فی العقل واذن کانت شاکلتہا شاکلۃ جملۃ المہیات من جہۃ الاستناد الی جاعل بجعل نفسہا انتہی وانت تعلم ان ہذا الکلام لیس لہ معنی اما اولا فلان المعنی الغیر المستقل الموجود فی خصوص لحاظ الذہن لیس مرتبا علی الجعل الواقعی عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا یستنوغہ الا مثل ہذا القائل وقد سبق مفصلا واما ثانیا فلان ماذکرہ من ان الموصوفیۃ بالوجود من الاعتباریات النفس الامریۃ وانہا مستندۃ الی علۃ ورا اعتبار العقل ہی جاعل نفس الماہیۃ لا یضر المستدل بل یؤیدہ اذ حاصل الاستدلال فی الشق الثالث ان الاتصاف بالوجود امر اعتباری لا یصلح ان یکون اثرا للجعل بالذات واما مصداقہ فہو اما المہیۃ نفسہا او وجودہا فان قیل بکون مصداقہ اثرا للجعل ارجع الی احد الشقین الاولین والعجب ان ہذا القائل مع اعترافہ باستناد الموصوفیۃ بالوجود الی نفس جاعل المہیۃ لم یستشعر ان یرجع الکلام ح الی الشق الاول فلا یکون ہذا جوابا آخر باختیار الشق الثالث ثم لا یخفی ان ہذا الکلام غیر صحیح اصلا علی طریق الجعل البسیط ولا علی طریق الجعل المولف اما علی الطریق الثانی فاولا لما عرفت سابقا من ان اثر الجعل المولف لیس ہو نسبۃ الرابطۃ الغیر المستقلۃ بما ہی کذلک وثانیا لانہ لو فرض ان اثر الجعل المولف ہی النسبۃ الرابطۃ الغیر المستقلۃ فلا یصح قولہ فیجب استنادہا الی علۃ ورا اعتبار العقل ہی نفس جاعل المہیۃ اذ لیس للمہیۃ جاعل وجعل بالذات علی ہذا التقدیر انما الجاعل والجعل بالذات للنسبۃ الرابطۃ الغیر المستقلۃ وثالثا لانہ علی ہذا التقدیر یکون اثر الجعل بالذات ہی النسبۃ الرابطۃ الغیر المستقلۃ ولا ریب فی انہ امر اعتباری والامر الاعتباری ایا ما کان سواء کان من الاعتباریات الواقعیۃ او من الاعتبایات الاختراعیۃ لا یمکن ان یکون اثرا للجعل بالذات وہذا ہو الذی رامہ المستدل وما ذکرہ من ان الاعتباریات النفس الامریۃ یجب استنادہا الی علۃ مسلم لکن الاعتباریات النفس الامریۃ لا تستند الی علۃ بالذات بل انما تستند الی العلۃ بالذات مناشیہا والمستدل انما نفی کون الاعتباری اثرا للجعل بالذات واما علی الطریق الاول فاما اولا فلانہ لا یصح علی ذلک الطریق قولہ لم نکن عرفناک قبل ان الموصوفیۃ المرتبۃ علی الجعل الخ لانہ انما بین قبل ان اثر الجعل المولف ہو النسبۃ الرابطۃ بین المہیۃ والوجود بما ہی غیر مستقلۃ لا ان اثر الجعل البسیط ذلک واما ثانیا فلان النسبۃ الرابطۃ

بماہی غیر مستقلۃ لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا بمعنی تقرر مصداقہا و مطابقہا والثانی تقررہا الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ
فالاول لیستند الی علۃ المصداق لانہ عین تقرر المصداق والثانی لا یستند الی علۃ المصداق فعلتہ غیر جاعل المہیۃ وکذلک الموصوفیۃ
بالوجود بماہی مفہوم مستقل بالمفہومیۃ لہا نحوان من التقرر والوجود الاول تقررہا بمعنی تقرر منشار انتزاعہ والثانی تقررہ الذہنی بعد
الانتزاع فان اراد ہذا القائل بقولہ فان اعتبرت بماہی مفہوم الخ ان الموصوفیۃ بماہی مفہوم اسمی فی النحو الثانی من التقرر شاکلتہا
شاکلۃ جملۃ المہیات من جہۃ الاستناد الی جاعل بجعل نفسہا مسلم لکن لنسبۃ الرابطۃ بماہی غیر مستقلۃ فی النحو الثانی من التقرر ایضا
کذلک اذ وجودہا الذہنی منحاز عن وجود مصداقہا وتقررہا مغایر لتقررہ فکیف تکون مستندۃ الی نفس جاعل المہیۃ فی ہذا النحو من
التقرر بل ہذا النحو من تقررہا انما ہو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفیۃ بماہی مفہوم اسمی فی النحو الاول من التقرر شاکلتہا شاکلۃ
جملۃ المہیات فغیر مسلم لانہا فی ہذا النحو من التقرر مجعولۃ بالعرض ومستندۃ الی جاعل المہیۃ کما ان لنسبۃ الرابطۃ فی ہذا النحو من التقرر
مجعولۃ بالعرض ومستندۃ الی جاعل المہیۃ فعلی طریق الجعل البسیط لا فرق بین الموصوفیۃ بماہی نسبۃ رابطۃ وبین الموصوفیۃ بماہی مفہوم
اسمی وبالجملۃ فکلامہ لا یستحق ان یلتفت الیہ فضلا عن ان یشتغل بہ ویعول علیہ **قولہ** وفرقۃ ینکرون الغایۃ ہولاء ینکرون الغایۃ
مع الاعتراف بوجود العلۃ الفاعلیۃ فی الامور الجزئیۃ الطبیعیۃ قائلین اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیۃ الطبیعیۃ وہی قوۃ عدیمۃ الشعور
لا تفعل بتصور غایۃ وما یقال ان للطبیعۃ شعورا ضعیفا فمن ضعف الشعور وثانیا انہ لو کانت افاعیلہا لغایات لما وقعت التشویہات
والزوائد اولا یتصور فیہا غایۃ وثالثا ان افاعیلہا ضروریۃ ولا غایۃ فی الامور الاضطراریۃ فانا نعلم قطعا ان الشمس اذا بخرت ووصلت
الابخرۃ متصعدۃ الی الجو البارد تکاثفت فانعقدت سحابا فنزلت ثقلہا مطرا ولیس ذلک لغایۃ وان اتفق ان ینبت بہ ما یتوصل بہ
الی الرزق للحیوانات لان رزقہا غایۃ لنزول المطر ورابعا انہ لو کان لنظام الکون لغایۃ کان نظام الفساد ایضا لغایۃ مع انہ لا غایۃ
فی الفساد فلو کان تولد الاشخاص الانسانیۃ لغایۃ کان موتہم ایضا لغایۃ مع انہ لا غایۃ فی الموت لانہ فساد الطبیعۃ ولا غایۃ للطبیعۃ فی فسادہا
والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقیقۃ ہو المبدع الفعال الباری المتعال جل ذکرہ والطبائع وغیرہا وسائط ورابط فلا یلزم من
کون الطبیعۃ عدیمۃ الشعور ان لا یکون للافاعیل الصادرۃ عن المبدا الحق جل ذکرہ غایات وعن الثانی ان وقوع التشویہات الزوائد کالراس المسنفط
والاصبع الزائدۃ لنقصان فی المادۃ ولزیادۃ فیہا من تلقاء الفاعل الحق عز مجدہ المفیض علی کل مادۃ من الصور ما ہو احق بہ کیلا تکون
عاطلۃ لا یقال فی ان یکون لسائر الافاعیل غایات لا یسعہا العقول المبدعۃ والمنافع المودعۃ فی ادون شیء من العالم اکثر من تحصی بحد حاصر
واجل من ان تستقصی بعقل قاصر وعن الثالث ان المبدا المتعال جلت قدرتہ اذا اراد شیئا ہیأ اسبابہ فلما اراد ان تبقی النباتات
والحیوانات قدر لہا ارزاقا ومعایش فخلق الشمس تسخر البخار لیصعد الی الجو البارد فیمطرہ ولا یمتنع ان یکون لما ہو ضروری نظرا الی
اسبابہ غایۃ وعن الرابع التزام ان نظام الفساد ایضا لغایۃ وان لم یکن فیہ غایۃ للطبیعۃ الجزئیۃ الفاسدۃ فموت الاشخاص الانسانیۃ و

Marfat.com

ان لم یکن فیہ تلک الاشخاص الفاسدۃ غایۃ ففیہ غایۃ للنفوس وہو تخلیصہا عن سجون الابدان للفوز بالسعادات التی خلقت لاجلہا و ان کانت السعادۃ متخلفۃ عن بعض النفوس لسوء الاختیار والیہ فیہ غایۃ نظرا الی النظام الکلی وہی اخلاء المکان عن الاشخاص الموجودۃ لیخلفہم اشخاص اخر لیسوا باحقار بدوام العدم من ہولاء بدوام الوجود وان اشتہیت التفصیل فعلیک بمطالعۃ الشفاء والاسفار **قولہ** فان عنوا بہا العلۃ الغائیۃ العلۃ الغائیۃ تکون علۃ لفاعلیۃ الفاعل ولما کان الواجب سبحانہ علۃ فاعلیۃ للکل کاملۃ فی الفاعلیۃ فلا یکون لفعلہ غایۃ مقصودۃ لہ فانہ غنی عن العالمین نعم فی فعلہ سبحانہ حکم لاتحصی ومصالح لاتستقصی لکنہا عائدۃ الی نظام العالم فان عنوا بالغایۃ التی نفیونہا العلۃ الغائیۃ فحق وان عنوا بہا الحکم والمصالح فباطل **قولہ** الحق ان الاشیاء فی البخت والاتفاق ثلثۃ مذاہب الاول مذہب من انکر ان یکون للبخت والاتفاق معنی والثانی ان الاشیاء کائنۃ بالبخت والاتفاق ای بلا سبب والثالث ان من الاشیاء ما لا یکون متوقعا ومترقبا بالقیاس الی شئ لکونہ غیر واجب الحصول وان تحقق معہ امکان واجب الحصول والتحقق بالقیاس الی اسبابہ فقال لہ بالقیاس الی ذلک انہ کائن بالبخت والاتفاق وہذا ہو الحق **قولہ** انہا کائنۃ بالبخت والاتفاق الفرق بین البخت والاتفاق ان البخت لایکاد یستعمل الا فی الامور الخطیرۃ بخلاف الاتفاق **قولہ** وہی ما یتوقف علیہ الشروع قد اشتہر ان المقدمۃ ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم وفسرت بتصور العلم برسمہ والتصدیق بغایتہ وموضوعہ فمنع توقف الشروع فی العلم علی تصورہ برسمہ اذ یکفی لہ التصور بوجہ ما فاجیب بان المراد توقف الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ علی تصورہ برسمہ فمنع ذلک بان المراد البصیرۃ غیر مضبوط بل یجوز حصول البصیرۃ الکاملۃ عن تصورہ بوجہ ما فلذا عدل الشارح عن المشہور وقال المقدمۃ ما یتوقف علیہ الشروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ وفسرہا بتصور العلم بوجہا والتصدیق بالغایۃ والموضوع ووجہ التوقف علی ہذہ الامور الثلثۃ انہ لایمکن الشروع فی المجہول المطلق فلابد للشروع فی العلم من تصورہ بوجہ ما وان الشروع فعل اختیاری لاتحقق الا بعد التصدیق بالغایۃ وان العلوم لاتتمایز حقیقۃ الا بتمایز الموضوعات فلابد للشارع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ من ان یمتاز العلم عندہ عن سائر العلوم فیجب ان یصدق الشارع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ بموضوع ذلک العلم **قولہ** واما مقدمۃ الکتاب اعلم ان اصطلاح مقدمۃ الکتاب لایوجد فی کلام القوم کما نص علیہ السید المحقق قدس سرہ بل ہو من مخترعات العلامۃ التفتازانی قدس سرہ فانہ لما رای قولہم المقدمۃ فی الامور الثلثۃ ورای ان المقدمۃ بمعنی ما یتوقف علیہ الشروع نفس الامور الثلثۃ وان ظرفیۃ الشئ لنفسہ غیر معقول ارتکب ان للمقدمۃ معنیین الاول مقدمۃ العلم والثانی مقدمۃ الکتاب لیصح الظرفیۃ وتبعہ المحقق الدوانی واقتفی الشارح اثرہ ولایخفی علیک انہ لاحاجۃ لتصحیح الظرفیۃ الی تجدید اصطلاح لایوجد فی کتب القوم بل یکفی ان یقال ان المقدمۃ وان کانت حقیقۃ فی الامور الثلثۃ لکنہا تطلق مجازا علی بینہا بالکسر ایضا فصحت الظرفیۃ من دون ارتکاب الاشتراک اللفظی الذی ہو خلاف الاصل **قولہ** وہی محتملۃ لما یختملہ الکتاب لانہا جزء من الکتاب فاحتمالاتہ احتمالاتہا **قولہ** وتخصیص مقدمۃ الکتاب لما ذکر ان مقدمۃ الکتاب

Marfat.com

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وحدها والمعانی وحدها ومجموع الالفاظ والمعانی ورد علیه ان مقدمة الکتاب هی مایذکر قبل المقصود والذکر
لایوصف الا الالفاظ فلیست المقدمة الا الالفاظ وحدها وان مقدمة الکتاب طائفة من الکلام ولیست هی الا الالفاظ فان الکلام ما
تالف من کلمتین ای لفظین موضوعین لمعنیین مفردین بالاسناد ولاسیما وقد اخذ الشارح فی تفسیرها لفظ الذکر والکلام جمیعا ولمکان هذین
اللفظین خصصها البعض بالالفاظ وحدها وخص مقدمة العلم بالمعانی اعتبار المقابلة فان مقدمة الکتاب هی المبین بالکسر ومقدمة
العلم هی المبین بالفتح فلما کان مقدمة الکتاب الالفاظ وحدها کان مقدمة العلم المعانی وحدها لان الالفاظ مبینة للمعانی والمعانی
مبینة بها فاجاب بان الذکر کما یوصف به الالفاظ یوصف به المعانی غایة الامر ان اتصاف المعانی بالذکر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذکر الماخوذ فی تفسیر مقدمة الکتاب اعم من الذکر بالذات والذکر بالعرض فاخذ الذکر فی تفسیرها لیس دلیلا علی اختصاصها
بالالفاظ وکذا الکلام یطلق علی اللفظی والنفسی غایة الامر ان اطلاقه علی النفسی من قبیل اطلاق اسم الدال علی المدلول فیصح
اطلاق الکلام علی المعانی ایضا والکلام الماخوذ فی تفسیر المقدمة اعم من الکلام اللفظی والنفسی فاخذه فی التفسیر لایدل علی ان مقدمة
الکتاب هی الالفاظ وبهذا کما ان الارتباط والانتفاع ماخوذان فی تفسیرها مع ان الارتباط والانتفاع بالذات انما هما بالمعانی
فقط فکما ان اخذهما فی التفسیر لیس دلیلا علی اختصاصها بالمعانی لکون المراد بهما اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض کذلک اخذ الذکر
والکلام فی تفسیرها لیس دلیلا علی اختصاصها بالالفاظ لکون المراد بهما اعم وبهذا هو المراد بقوله بل الارتباط والانتفاع انما هما
بالمعانی فقط یعنی ان الارتباط والانتفاع بالذات انما هما بالمعانی ولا ارتباط ولا انتفاع بالالفاظ الا بالعرض من حیث انها معبرة
عن المعانی التی بها الارتباط والانتفاع فکما ان اخذ الارتباط والانتفاع فی تفسیر مقدمة الکتاب لیس قرینة علی اختصاصها بالمعانی
فقط کذلک اخذ لفظ الذکر والکلام لیس قرینة علی اختصاصها بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاع فی التفسیر قرینة علی ان الذکر
والکلام الماخوذین فیه اعم مما یکون بالذات ومما یکون بالعرض کما ان اخذ الذکر والکلام فیه قرینة علی ان الارتباط والانتفاع
الماخوذین فیه اعم مما یکون بالذات ومما یکون بالعرض فلا یتوهم ان قوله بل الارتباط والانتفاع الخ یدل علی تخصیص مقدمة الکتاب
بالمعانی فقط الا ان اطلاق الذکر حقیقة علی الذکر بالذات واما اطلاقه علی الذکر بالعرض او الاعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض فمجاز
وکذا اطلاق الکلام علی اللفظی حقیقة وعلی النفسی وعلی الاعم منهما مجاز والاصل فی الاطلاق الحقیقة **قوله** فالتغایر بینهما بحسب
المفهوم ان کانت مقدمة الکتاب عبارة عن المعانی وحدها وکانت مقدمة العلم عبارة عن ادراکاتها فیکون التغایر بینهما اعتباریا
لما اشتهر من ان التغایر بین العلم والمعلوم اعتباری وهذا فان کان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وکان التصدیق قسما منها و اما اذا کان العلم عبارة عن الحالة الادراکیة المغایرة للمعلوم کما هو مذهب المص کان التغایر بینهما
حقیقیا اذ مقدمة العلم علی هذا التقدیر عبارة عن الحالة الادراکیة وهی لیست متحدة مع المعلوم بل مغایرة له مغایرة حقیقیة

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحدة مع المعلوم كما هو مذهب القائلين بحصول الامثال وكونها علما وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من الصورة لم يكن متحدا مع المصدق به فلا يكون مقدمة العلم وهي مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع واللغاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد وان كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن مجموع الالفاظ والمعاني كان بينها وبين مقدمة العلم مغايرة حقيقية على كل تقدير اذ مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وهو غير متحد مع الالفاظ وحدها او مجموع الالفاظ والمعاني اصلا وهو ظاهر فانقلت انكانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها بالفاظ مخصوصة وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم ايضا اتحاد مقدمة العلم ومقدمة الكتاب قلت الحيثية المأخوذة مع المعاني في مقدمة الكتاب اعني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة ليست جزء من مقدمة الكتاب كما لا يخفى بل هي في التعبير والملاحظة دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها على هذا التقدير والمتحد مع المتحد مع الشئ متحد معه فانقلت انكان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما منها فيجوز ان يكون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم التصوري قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن سواء كانت الصورة تصورا او تصديقا وسيأتي انشاء الله تعالى **قوله** الا اذا كان المراد الخ اراد بالاذعان الكيفية اللاحقة عقيب الادراك على ما زعموا **قوله** والاولى لان تلك المباحث ايضا طائفة من الكلام تذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه فهي من مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه الشروع **قوله** زاد لفظ التصور اعلم ان قول المص العلم التصور وهو الحاصر عند المدرك يحتمل معنيين الاول انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور العلم الحصولي مجازا اطلاقا للعام واراد به الخاص ولفظ التصور قرينة على هذا المجاز والتعريف اعني قوله هو الحاصر عند المدرك اما تعريف لفظي لهذا العلم الخاص وهو جائز بالاعم او تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن الخاص وعلى هذا يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد ههنا وهو العلم الحصولي الثاني انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي وذكر التصور بعده من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام به والتعريف انما هو لمطلق العلم فيكون الفائدة في زيادة لفظ التصور التنبيه على ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا ولا يكون على هذا التوجيه في زيادة لفظ التصور تنبيه على مرادفة التصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولي والقول بان المص لعله عثر في كلمات ثقات الفن على مرادفة لمطلق العلم وان لم نطلع عليه في غاية البعد وما ذكرنا هو معنى قول الشارح زاد

لفظ التصور اما تنبيهها على الترادف يعنى على التوجيه الاول او على ان المقسم بالحقيقة علم حصولى لا مطلق العلم الشامل للحضورى يعنى على التوجيه الثانى وانما قال المقسم بالحقيقة علم حصولى لان مطلق العلم ايضا مقسم لكنه ليس مقسما بالحقيقة بل انما هو مقسم فى ضمن الحصولى **قوله** كعلم المجردات بانفسها وعلم الواجب تعالى شانه للحضورى وقيد علم المجردات بقوله بانفسها واطلق علم الواجب سبحانه لان علم المجردات بغيرذواتها حصولى كما يجيئ بعيد هذا بقوله والحق وعلم الواجب سبحانه حضورى مطلقا سواء كان علما بذاته او بغيره كما مر مفصلا **قوله** وقد خص المقسم بالحصولى الحادث اعلم ان الحق عند المحققين هو ان العلم الحصولى مطلقا قديما كان او حادثا منقسم الى التصور والتصديق وهو مختار المحقق الدوانى ومن تابعه وهو الحق لكن المحققين القائلين بذلك اختلفوا فى ان التصور والتصديق القديمين هل يمكن اتصافهما بالبداهة او النظرية ام لا فذهب الشارح الى تجويز اتصافهما بالبداهة وان لم يكونا متصفين بالنظرية وذهب البعض الى انهما لا يتصفان بالبداهة ايضا زعما منهم ان تجويز اتصافهما بالبداهة يفضى الى تجويز اتصافهما بالنظرية وسياتى تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وتوهم صاحب الافق المبين ان علوم العقول المجردة وان كانت حصولية لكنها ليست بتصورات ولا تصديقات فذهب هو ومن تابعه الى ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولى الحادث وليس له على مذهبه ما ينبغى ان يسمى شبهة فضلا عن حجة وربما يقول قائلهم ان مقسمهما لو كان هو الحصولى مطلقا لزم تخصيص المقسم مرتين مرة تخصيص العلم بالحصولى حين تقسيمه الى التصور والتصديق ومرة تخصيصه بالحادث حين تقسيمه الى البديهى والنظرى اذ القديم لا يكون بديهيا ولا نظريا ولا يخفى على من يستحق ان يخاطب به انه لا شناعة فى التخصيص مرتين بل فى تخصيص الف مرات كما اذا قسم الجسم الى الانسان وغيره من الحيوانات ثم قسم الى الكاتب والاممى فيجب فى التقسيم الاول تخصيص الجسم بالحيوان ثم فى التقسيم الثانى تخصيصه بالانسان على انه لا حاجة الى التخصيص مرتين عند من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة مع القول بكونها تصورات وتصديقات فلا يلزم عليه تخصيص مرتين اصلا وربما يقول بعضهم ان العلوم القديمة لو كانت تصورات وتصديقات لكانت بديهية ونظرية ايضا لكون التصور والتصديق منقسمين بالبديهى والنظرى مع ان كونها بديهية ونظرية باطل كما سياتى والى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهى والنظرى والجواب عنه اما من قبل من يجوز اتصاف العلوم القديمة بالبداهة فهو منع لبطلان اللازم واما من قبل من لا يجوز اتصافها بالبداهة ايضا فهو منع اختصاص التصور والتصديق بالبديهى والنظرى اذ لا دليل عليه فيجوز ان يوجد تصور وتصديق لا يكونان متصفين بالبداهة والنظرية **قوله** والحق لا شبهة فى ان علوم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها ليس علما حضوريا والخصم اعنى من لا يجوز كون العلوم القديمة تصورات وتصديقات مع القول بكونها حصولية يساعدنا على ذلك ولما كانت تلك العلوم حصولية فقول مخالفة العلوم الحصولية الحادثة للعلوم الحصولية القديمة اما ان يكون بنفس الماهية حتى يكون العلم القديم المتعلق بماهية الانسان مثلا مخالفا بالحقيقة للعلم الحادث المتعلق بماهية الانسان واما ان يكون بالهوية الشخصية لا بالماهية فالاول باطل اما اولا فلان قدم العلم وحدوثه تابعان لموضوعه اعنى المعلوم فان كان موضوعه بحيث لا يسبق الجهل على علمه كان العلم قديما وان كان بحيث علمه يكون مسبوقا بالجهل كان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما يتصف بهما العلم من قبل نسبته الى موضوعه والنسبة

Marfat.com

الی الموضوع وانکانت مقومۃ لہویۃ العرض لکنہا لیست مقومۃ لماہیۃ فیکون القدم والحدوث من عوارض ہویۃ العلم فلم یستلزم اختلاف العلم بالقدم والحدوث اختلافہما بالماہیۃ اذ اختلاف الہویات لا یستلزم اختلاف الماہیۃ واما ثانیا فلان العلم الحصولی اما عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ المتحدۃ مع المعلوم کما ہو المشہور او عن حالۃ مبانیۃ للمعلوم فعلی الاول یکون العلم القدیم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق بذلک المعلوم متحدین بالحقیقۃ فلا یکون بینہما مخالفۃ بالماہیۃ وعلی الثانی یکون حقیقۃ العلم مشترکۃ بین العلم القدیم والحادث وانما یکون التخالف بینہما بالہویات الشخصیۃ اذ لم یذہب ذاہب من الذین یرون العلوم القدیمۃ حصولیۃ الی ان العلم الحصولی الحادث حقیقۃ مباینۃ للعلم الحصولی القدیم کیف وقد نص المحقق الطوسی فی شرح الاشارات علی ان العلوم متماثلۃ فلا مساغ لان یکون العلوم الحصولیۃ القدیمۃ مبانیۃ بالحقیقۃ للعلوم الحصولیۃ الحادثۃ واذ بطل الشق الاول تعین الثانی وہو ان یکون التخالف بینہما بالہویات الشخصیۃ فیجب ان یکون العلوم القدیمۃ ایضا تصورات وتصدیقات والا لزم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا یطلق علیہا لفظ التصور والتصدیق فلیفعل لان الکلام لیس فی اطلاق اللفظ وبوجہ آخر ہو انہ لا شک فی ان صور الاشیاء مرتسمۃ فی العقول المجردۃ کما سیأتی انفا وارتسام صور الاشیاء فی المجرد یستلزم ان یکون تلک الاشیاء معلومۃ لہ علما حصولیا وذلک العلم الحصولی اما اذعان نسبۃ ما او لیس کذلک فیکون علوم العقول تصورات وتصدیقات فان توہم ان الحدوث معتبر فی التصور والتصدیق قلنا الحدوث عارض للتصور والتصدیق والعارض غیر ماخوذ فی حقیقۃ معروضہ فالحدوث لا یمکن ان یوخذ فی حقیقۃ التصور والتصدیق واذ لم یوخذ الحدوث فی حقیقۃ التصور والتصدیق کانت العلوم القدیمۃ ایضا تصورات وتصدیقات فظہر انہ لا مساغ لان ینکر کون العلوم القدیمۃ تصورات وتصدیقات وقصاری امر من ینکر ذلک ان یجر اطلاق لفظ التصور والتصدیق علیہا لا ان یجرد تحقق حقیقتہما ہناک ثم ان لبعض المشککین شبہۃ فی البیان الذی ذکرناہ ہی ان البیان موقوف علی کون علوم المجردات بغیر ذواتہا وصفاتہا حصولیۃ وہو ممنوع لم لا یجوز ان تکون تلک العلوم حضوریۃ کما ذہب الیہ شیخ الاشراق وما ذکر الشارح فی بیان کونہا حصولیۃ من ان الجائزات باسرہا معلولۃ للواجب سبحانہ لانہ ہو جاعلہا والمجردات وسائط مخصصۃ لا جاعلۃ والحضور انما یکون عند الجاعل غیر مغن لانا لا نسلم ان الحضور انما یکون عند الجاعل لم لا یجوز ان یکون الحضور عند الوسائط ایضا ہذا حاصل الشبہۃ وہذہ الشبہۃ ان سلمت فلیس تسلیمہا بقادح لما ہو غرضنا فی ہذا المقام اما اولا فلانہ انما ان یقال بکون العلوم القدیمۃ حصولیۃ او لا یقال بذلک فعلی الاول ثبت ما ادعیناہ من کون العلوم الحصولیۃ القدیمۃ تصورات وتصدیقات بما ذکرنا من البیان وعلی الثانی ینحصر العلم الحصولی فی العلم الحصولی الحادث فیرتفع الخلاف من البین اذ الخلاف انما ہو اذا کانت العلوم الحصولیۃ قدیمۃ ایضا اذ لا نزاع فی ان العلوم الحضوریۃ لیست بتصورات ولا تصدیقات وعلی ہذا التقدیر لما انحصر الحصولی فی الحادث انحصر التصور والتصدیق ایضا فی الحادث لکن لا لان للحدوث مدخلا فی التصور والتصدیق بل لان التصور والتصدیق لا یکونان الا حصولیین والحصولی علی ہذا التقدیر لیس الا حادثا واما ثانیا فلانہ ان قیل بان الجائزات حاضرۃ بلا توسط الصور عند المجردات التی

Marfat.com

ہی وسائط فی صدورہا کما ہو مذہب شیخ الاشراق فلا یلزم منہ انتفاء العلوم الحصولیۃ المقدمۃ لان العقل العاشر مثلا یرتسم فیہ صور العقول
ہی وسائط فی صدورہا کما ہو مذہب شیخ الاشراق فلا یلزم منہ انتفاء العلوم الحصولیۃ المقدمۃ لان العقل العاشر مثلا یرتسم فیہ صور العقول
التی ہی متقدمۃ علیہ بمرتبۃ اذ لا حضور لہا عندہ لانہا لیست نفسہ ولا بقائہ ولا صادرۃ عن الجاعل بوساطتہ فیکون علمہ بہا حصولیا قد یما لا حضوریا
وکذا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ایضا لیست عینہ ولا بقائہ ولا صادرۃ عن الجاعل عز مجدہ بوساطتہ اذ العقل العاشر لیس
واسطۃ فی صدورہا عن الواجب سبحانہ عندہم فیکون ہذہ العلوم الحصولیۃ القدیمۃ تصورات وتصدیقات بالبیان الذی ذکرناہ واما ثانیا
فلان الخصم یساعدنا علی کون علم المجردات بماسوی ذواتہا وصفاتہا حصولیا کما اشرنا الیہ فیما سبق فظہر ان الشبہۃ المذکورۃ غیر قادحۃ فی المقصود
قولہ فان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ الظاہر انہ اراد ان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ فی العلم الحضوری وجود الشیٔ المعلوم للعالم بان یکون
المعلوم نفس العالم او بقائہ او معلولا لہ والنظر الدقیق یقضی بان مراده ان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ بالذات ہو وجود الشیٔ المعلوم للعالم بان
یکون نفسہ او بقائہ او معلولا لہ والاشیاء التی لیست نفس العالم ولا بقائہ ولا معلولۃ لہ لا تتعلق بہا العلم بالذات بل انما تتعلق بہا العلم
بتوسط صورہا علی ما یحقق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانہ تتعلق بہ العلم لا بواسطۃ بخلاف معلوم الحصولی ولما
کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیۃ بالذات اطلقہا **قولہ** والجائزات من العوالی الی السوافل لما کان انتفاء العینیۃ واللعنتیۃ ظاہرا
وکانت الجائزات معلولۃ للمجردات لانہا وسائط فی صدورہا عن الجاعل الحق عز مجدہ عندہم لم یحتج الی بیان انتفاء حضور الجائزات عندہا
لاجل العینیۃ واللعنتیۃ وانما بین انتفاء حضورہا عندہ لاجل المعلولیۃ لانہ کان یسبق الی الوہم انہا حاضرۃ عندہا لانہا معلولۃ لہا فحقق ان الجائزات
انما ہی معلولۃ بالحقیقۃ للواجب جل شانہ وانما المجردات وسائط ورابطۃ لیست عللا جاعلۃ والشیٔ انما یکون حاضرا عند جاعلہ
لا عند سائر العلل ولا یذہب علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام مع طولہ لیس تحتہ کثیر طائل اما اولا فلانہ بصدد اثبات ان العلوم
الحصولیۃ القدیمۃ تصورات وتصدیقات واثبات کونہا حصولیۃ غیر مجد اذ الخصم لا ینکرہ فقد ترک ما العینیۃ واشتغل بما لا العینیۃ واما ثانیا
فلان عدم حضور الاشیاء عند العلل التی ہی وسائط فی صدورہا عن جاعلہا الحق ممنوع لم یقم علیہ بعد دلیل ومن ادعی فعلیہ البیان
فلا یثبت کون تلک العلوم حصولیۃ ایضا علی انہ لا حاجۃ فی ہذا المقام الی اثباتہ واما ثالثا فلان ما ذکرہ علی تقدیر تسلیمہ انما یدل علی ان علوم
المجردات بماسوی ذواتہا وصفاتہا لیست حضوریۃ لا علی انہا حصولیۃ وشتان بینہما فان اثبات کون علومہا بہ حصولیۃ موقوف علی اثبات
ان المجردات عالمۃ بماسوی ذواتہا وصفاتہا ولم یتعرض الشارح لاثبات ذلک ونفی کون علومہا بہ حضوریۃ لا یتوقف علی ہذا اذ السالبۃ
لا یستدعی وجود الموضوع وقولہ وانکاثت بصورہا مرتسمۃ الی آخرہ ادعاء ما اقام علیہ دلیلا واما رابعا فلان تفریع قولہ فشانہا بالنسبۃ
الی الکواذب علی ما قبلہ غیر مستقیم اذ لم یبین فیما قبلہ ان علم المجردات یکون تصورا وتصدیقا حتی یفرع علیہ ان شانہا بالنسبۃ الی
الکواذب الحفظ فقط وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وغایۃ التوجیہ ان یقال انہ نفی اولا کون علوم المجردات بماسوی
ذواتہا وصفاتہا حضوریۃ بمقدمات مسلمۃ عند المشائین الذین علی اصولہم مبنی الکلام ہی ان حضور شیٔ عند شیٔ انما یکون باحد ثلثۃ

Marfat.com

انحاروان الحضور بلاتوسط الصورة انما یکون عند الجاعل وانه لاجاعل سوی المبدء الحق جل مجده ثم بین ان الجائزات من الموجودات والمعقولات مخزونة ومرتسمة بصورها فی المجردات بافاضة المبدء الاول جلشانه وذلک لکون المجردات وسائط فی صدورها عنه سبحانه لکنه طوی تعلیل ارتسام صور الجائزات فیها بکونها وسائط فی صدورها اعتمادا علی شهرته واکتفاء بایماء الی ذلک فی قوله وکونها وسائط لایوجب الی آخره فثبت بما ذکران المجردات عالمة بالجائزات موجوداتها ومعقولاتها علما حصولیا وان الکواذب والصوادق کلها مرتسمة ومخزونة فیها وان المجردات عالمة بالکواذب والصوادق بارتسام صورها فیها لما کان الذهن السلیم یحکم بان علمها بالکواذب والصوادق لایمکن ان یکون علی نحو واحد تحقیقا للفرق بین الصوادق والکواذب وکان هذا بدیهیا لایحتاج الی بیان طوی هذه المقدمة ففرع علی ماذکره ان شانها بالنسبة الی الکواذب مجرد الارتسام والحفظ علی سبیل الاختزان والتصور وبالنسبة الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا فثبت ان علوم المجردات تکون تصورات وتصدیقات وانما نفی کون علم المجردات بماسوی ذواتها وصفاتها حضوریة بالدلیل مع ان الخصم کان مساعدا علیه لئلا یکون البیان خارجا عن وظیفة الحکمة فخلاصة کلامه ان علوم المجردات بماسوی ذواتها وصفاتها حصولیة وانها عالمة بالکواذب والصوادق جمیعا علما حصولیا ولیس علمها بهما علی نحو واحد فلابد ان یکون علمها بالکواذب علی سبیل التصور وبالصوادق علی سبیل التصدیق تحقیقا للفرق بینهما فافهم **قوله** وان کانت بصورها صور الجائزات باسرها ماسوی المجردات وصفاتها مرتسمة فی المجردات ومخزونة فیها یدل علی ذلک ان المجردات وسائط فی صدورها عن المبدء الاول جل ذکره ولایتصور کون المجرد واسطة فی صدور شیء من دون ان یعلم المجرد ذلک الشیء فیجب ان یکون المجردات عالمة بالاشیاء التی هی وسائط فی صدور تلک الاشیاء ولایمکن ان یکون علمها بها حضوریا لفقد مناط العلم الحضوری هناک وهو احد ثلثة امور من کون المعلوم نفس العالم او نفقالا او معلولا له فلابد من ارتسام صور تلک الاشیاء فیها وهو المدعی ومما یدل علی ارتسام صور المعقولات فی المجردات ان النفس مدرکة للکلیات بوساطة القوة العقلیة کما انها مدرکة للجزئیات بوساطة القوة الوهمیة وکما تذهل النفس عن الجزئیات کذلک تذهل هی عن الکلیات والذهول عبارة عن زوال المدرک عن المدرکة مع بقائه فی الخزانة فیجب ان یکون للکلیات خزانة یکون هی فیها عند ذهول النفس عنها وزوالها عن المدرکة ولایمکن ان یکون خزانتها هی الحافظة لانها قوة جسمانیة فلایرتسم فیها الکلیات فیکون لها خزانة اخری یرتسم فیها صور الکلیات وهی العقول الفعالة فلابد من ارتسام الصور الکلیة فیها وایضا النسیان عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة والخزانة جمیعا والنفس قد تنسی الکلیات فیجب من ارتسام الکلیات فی الخزانة اولا حتی یصح زوالها عنها عند النسیان فثبت بهذا ان الکلیات باجمعها من المفردات والعقود والصوادق والکواذب مرتسمة ومخزونة فی المجردات وههنا شیء یجب التنبیه علیه وهو ان الفرق بین الذهول والنسیان لیس هو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة مع بقائها فی الخزانة وان النسیان عبارة عن زوالها عن المدرکة والخزانة

Marfat.com

جمیعا کما یوہمہ تفسیرہما الذی ذکرنا مما شاۃ مع القوم اما اولا فلانہ لو کان معنی النسیان زوال الصورۃ عن المدرکۃ والخزانۃ جمیعا امتنع طریان النسیان علی شئی من الکلیات اذ طریان النسیان بالمعنی المذکور علی شئ منہا انما یکون اذا زال ذلک الکلی المفوض طریان النسیان علیہ عن الاذہان العالیۃ لانہا الخزانۃ للکلیات عندہم وزوال صورۃ ما عنہا باطل عندہم اذ ہی مع ما فیہا ابدیۃ واما ثانیا فلانہ لو کان معنی الذہول والنسیان ما ذکر لزم اجتماع النقیضین اذ قد یطرء علی بعض المعقولات ذہول بالقیاس الی نفس ونسیان بالقیاس الی اخری فیلزم بقاء ذلک المعقول فی الخزانۃ تحقیقا لمعنی الذہول وزوالہ عنہا تحقیقا لمعنی النسیان فالحق ان معنی الذہول ہو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقاء المناسبۃ بین المدرکۃ وبین الصورۃ المذہول عنہا بحیث تاخذ الصورۃ عن الخزانۃ متی شاءت والنسیان زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع زوال المناسبۃ ایضا فیحتاج فی اخذ الصورۃ المنسیۃ الی کسب جدید بخلاف الصورۃ المذہولۃ عنہا اذ لا یحتاج المدرکۃ فی اخذہا الا الی التفات ہذا ہو المطابق لاصولہم والحق انہ کما ان استعداد النفس لتحصیل الصور ابتداء یختلف شدۃ وضعفا وقربا وبعدا کذلک استعدادہا لتحصیل الصور ثانیا یختلف بالشدۃ والضعف والقرب والبعد فالذہول عبارۃ عن زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع کون النفس مستعدۃ لتحصیلہا استعدادا قریبا لاستحضارہا مبادیہا القریبۃ والنسیان عبارۃ عن زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع عدم الاستعداد القریب لتحصیلہا فطریان الذہول والنسیان علی المعقولات لیس دلیلا علی اختزانہا فی المجردات اذ لا یجب ان یکون لما یطرء علیہ الذہول والنسیان خزانۃ فضلا عن ان یکون ہی الجواہر المجردۃ ولم یقم بعد دلیل شاف علی وجود المجردات فضلا عن اختزان المعقولات فیہا فافہم **قولہ** شانہا بالنسبۃ الی الکواذب قد ظہر ان الصور المعقولۃ من ماسوی المجردات من الممکنات مرتسمۃ فی المجردات وان الکواذب والصوادق سواسیۃ فی الارتسام فیہا لان المجردات کما انہا وسائط فی افاضۃ الصوادق کذلک ہی وسائط فی افاضۃ الکواذب والوسائط اذا کانت مجردۃ لا بد ان تکون عالمۃ بما ہی وسائط فی صدورہ عن الجاعل بارتسام صورتہ فیہا ولان الذہول والنسیان کما یطریان علی الصوادق الکلیۃ کذلک یطریان علی الکواذب الکلیۃ فلا بد من خزانۃ للکواذب الکلیۃ ویستحیل ان یکون خزانتہا ہی الخیال الذی ہو خزانۃ للمحسوسات او الحافظۃ التی ہی خزانۃ للمعانی الجزئیۃ الموہومۃ لامتناع ارتسام الکلیات فی القوی الجسمانیۃ فیکون خزانۃ الکواذب الکلیۃ ایضا ہی العقول المجردۃ فالصوادق الکلیۃ والکواذب الکلیۃ سواسیۃ فی ارتسام فیہا والعقل السلیم حاکم بان ارتسام صورۃ فی المجرد لا یعقل من دون ان یعلم المجرد ما ارتسم فیہ فالعقول عالمۃ بما ارتسم فیہا من الصوادق والکواذب والبداہۃ قاضیۃ بان علمہا بہما لا یکون علی نحو واحد فلا بد ان یکون شانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الحفظ علی سبیل الاختزان دون التصدیق بہا وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق معا فیکون علم العقول الفعالۃ بالکواذب علما تصوریا فقط وبالصوادق علما تصدیقیا ایضا ولا ینبغی ان یتوہم من قولہ فشانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الارتسام والحفظ علی سبیل الاختزان ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الارتسام من دون ان تعلمہا اصلا الا علما تصوریا ولا علما تصدیقیا کما یسبق الی بعض الاذہان القاصرۃ اذ لا یعقل ارتسام الصور فی المجردات من دون علمہا بما ارتسم فیہا بل

Marfat.com

المراد ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصدیق ہذا غایۃ التحقیق علی طبق اصولہم وہو مما افاد المحقق الدوانی قدس سرہ فی حواشیہ علی شرح التجرید وقد اندفع بہ اشکال حاصلہ انہم استدلوا علی کون العقل الفعال خزانۃ للصوادق الکلیۃ لطریان الذہول والنسیان علیہا اذ طریانہما یستدعی ان یکون خزانۃ کما مر ولا یمکن ان یکون خزانتہا الا العقل المجرد وہذا ناہض فی الکواذب الکلیۃ فیجب ارتسامہا فی العقل الفعال مع ان العقول الفعالۃ مقدسۃ عن شرور الکذب وجہ الاندفاع ان غایۃ ما لزم من ہذا البیان ارتسام الکواذب الکلیۃ فی العقول الفعالۃ علی سبیل الاختزان ولا ضیر فیہ انما الضیر فی تصدیق العقول الفعالۃ بالکواذب وہو غیر لازم فالمحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال وما اوردہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الخزانۃ التی فیہا الکلام فی ہذا المقام ہی خزانۃ العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانۃ للتصدیقات صادقۃ کانت او کاذبۃ لو ارتسمت وحصلت فیہ ہذہ التصدیقات اذ لو لم یکن التصدیقات حاصلۃ فیہ لم یکن خزانۃ لہا ولا بد فی التصدیق من مصدق فیجب علی تقدیر کون العقل الفعال خزانۃ للکواذب ان یکون مصدقا لہا فی غایۃ السقوط اما اولا فلانہ لا معنی للخزانۃ الا خزانۃ المعلومات اذ انتقال العلم عن المدرکۃ الی الخزانۃ مستحیل لکون العلم عرضا فی المدرکۃ فلا معنی لکون العقل الفعال خزانۃ للتصدیق الا کونہ خزانۃ لنفس المصدق بہ وکون الخزانۃ مصدقا بما ہی خزانۃ لہ غیر ضروری ولا مبرہن علیہ کیف والخزانۃ لا یجب ان یکون مدرکا لما ہی خزانۃ لہ کالحافظۃ التی ہی خزانۃ للموہومات ولیست مدرکۃ لہا والخیال الذی ہو خزانۃ للمحسوسات ولیس مدرکا لہا وامانیا فلانہ لو فرض وسلم ان الخزانۃ خزانۃ للعلم فلیس معنی کونہا خزانۃ للعلم الا ان العلم حاصل فیہا حصولا ظلیا فلا یلزم من کون العقل الفعال خزانۃ للتصدیق الا ان یکون التصدیق حاصلا لہ حصولا ظلیا ولا یلزم من حصول التصدیق لہ حصولا ظلیا کونہ مصدقا اذ حصول المبدا حصولا ظلیا لا یستلزم صدق المشتق ولا یجب ان یکون فی الخزانۃ حصول اصلی لما ہی خزانۃ لہ وما قیل من ان الذہول لیطرء علی التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیٔ فلا بد من حصولہ فی العقل الفعال فیجب ان یکون مصدقا علی ہذا الوجہ ساقط لان حصول التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیٔ فی العقل الفعال حصولا ظلیا لا یستلزم ان یکون العقل الفعال مصدقا کما لا یخفی وامانا توہم البعض معترضا علی المحقق الدوانی من ان الکواذب مرتسمۃ فی النفس بما ہی مصدقۃ بہا فیجب ان تکون مرتسمۃ فی العقل الفعال ایضا بما ہی مصدقۃ بہا والا لم یکن بین الخزانۃ وبین ما ہی خزانۃ لہ مطابقۃ ففی غایۃ السخافۃ اذ قد عرفت انہ لا یجب ان یکون الخزانۃ مدرکۃ لما ہی خزانۃ لہ فضلا عن ان یجب کون ما فی الخزانۃ مطابقا لما فی المدرکۃ فی نحو العلم ہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام ومن العجائب ان صاحب الافق المبین لما لم یجد بدا من القول بارتسام الکواذب فی العقل الفعال ولم یکن لہ سبیل الی القول بان علم العقل الفعال بالصوادق والکواذب علی نحو واحد ولم یرخصہ عقلہ الذی ہو وہمہ ان یجوز کون علمہ تصورا وتصدیقا جریانہ فی اتباع الاباطیل

على عادته قال فى قبساته التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا فى حد نفسه لا بتعمل واعتمال من العقل فى لوح الذهن ام فى متن الخارج والصوادق مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى حد انفسها والكواذب بما سور استعداد النفس استحق تطبعها بها و هو خزانة للقبيلتين بذينك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض متنطعة المقلدين ان شان العقل الفعال فى اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائته عن الشرور والاسوار التى هى من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر فى مقره ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعى المتجدد فى الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المتجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التى هى من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينى فى الفطرة الاولى فغير داخلة فى المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخبط والطغيان ما يغنينا عن البيان لانه قد اعترف بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشئ متحققا فى حد نفسه فالقضايا الصوادق المرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى حد انفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير مطابقة لنفس الامر او غير عالم لا بالامرين والاخيران باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط وتجويز شئ منهما على العقول العالية جهل فتعين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصوادق وكذا القضايا الكاذبة المرتسمة فى العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر فهى غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة اوجا هلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فتعين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون مكذبا لها ومصدقا لنقائضها اذ تكذيب احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بديهة فيكون علومه تصورات وتصديقات فالقول بان الصوادق مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متحققة فى انفسها والكواذب بسور استعداد النفس استحق تطبعها بها ان كان معناه ان الصوادق مرتسمة فى العقل الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتسمة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من بركات بعض متنطعة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من المحقق الدوانى لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع بقاء معناهما عن اللفظ وزاد فى طنبور السخافة نغمته حيث جوز تطبع العقل الفعال بالكواذب لاجل سور استعداد النفس مع منعهم جواز انفعال العالى بالسافل وما هو اول قارورة كسرت فى الاسلام وما ذكره بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما اشبهه بطنين لعوضته فى اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولى بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما اشبهه بطنين لعوضته فى اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولى مطلقا قديما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولى القديم لا ان ينفى حقيقتهما هناك وليت شعرى ماذا يروم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث ينفى انقسام العلم الحصولى القديم اليهما

وماحقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ماسياتى انشاء الله تعالى انه نظن ان العلم هو الوجود الانطباعى الذهنى للصورة فانكان التصور والتصديق قسمين من العلم بمعنى الوجود الانطباعى فالوجود مطلقا حقيقة مصدرية واحدة وافراد ها حصصية باعتراف فيكون الوجود الانطباعى للصور فى الاذهان العالية ايضا منقسما الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الانطباعى للصور فى الاذهان السافلة الذى هو منقسم الى التصور والتصديق وانكانا قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتسمة فى العقول الفعالة ايضا تصورات وتصديقات لان الصورة الحاصلة من شئ فى ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ فى ذهن عال لحصول الاشياء بانفسها فى الاذهان جميعا كما يراه هذا القائل والامر الآخر لايظهر من كلامه **قوله** بل لايبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب الكلية فى العقل الفعال وفى هذا القول انكار له فلذا لتى فى بيانه بحرف الترقى وهذا القول مما تجشمه بعض الاذكياء من المتاخرين بعد ماذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامها فى العقل الفعال والطل ماأجاب به عنه المحقق الدوانى من انه لاضير فى ارتسام الكواذب فى العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولا بانه خلاف ماعليه الجمهور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الحصولى الحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل فى المدركة بما هى الكواذب بما هى مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة فى العقل الفعال بما هى متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له و ثالثا بان الكلام انما هو فى طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب بما هو تصديق بها فيلزم تحقق تصديق الكواذب فى العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم فهى من الموهومات فيكون خزانتها هى الحافظة التى هى خزانة الموهومات لا العقل الفعال ولا يذهب عليك مافى كلامه من الفساد اما اولا فلان ماأورده من الوجوه الثلثة على تحقيق المحقق الدوانى سخيف جدا كما بينا فى الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه ايضا اما الثالث فلانه يلزم على ماذعم على تقدير صحة ماذكر فى الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب اذا طرء عليه الذهول والنسيان فيلزم تحقق تصديق الكواذب فى الحافظة واللازم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لايلزم من حصول التصديق الكواذب فى الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول ظلى وهو لايوجب الاتصاف قلنا فكذا لايلزم من حصول تصديق الكواذب فى العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور واما الثانى فلان الكواذب حاصلة فى المدركة بما هى مصدقة بها وفى الحافظة لا بما هى مصدقة بها اذ التصديق ليس من شان الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له واما الاول فلان هذا القائل معترف بان خزانة الصوادق الكلية هى العقل الفعال فاذا كانت الصوادق الكلية حاصلة فى المدركة بما هى مصدقة بها فاما ان تكون حاصلة فى العقل الفعال ايضا بما هى مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا وعلمه تصديقا او تكون حاصلة فى العقل الفعال لا بما هى مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له وهو مما يجيله هذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

کون العقل الفعال مصدقا بالصوادق وکون علمه تصدیقا ایضا اذا طرء الذهول والنسیان علی تصدیق الصوادق فیلزم تحقق تصدیق الصوادق فی العقل الفعال کما زعم فلا محیص له من کون علم العقل الفعال تصدیقا وما ذکره فی الجواب خزاف محض کما ستقف علیه انشاء الله تعالی **قوله** فتدبر قال فی الحاشیة اشارة الی مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزانة لما یدرکه الوهم وهی المعانی الجزئیة ولیس خزانة لما یدرکه العقل الصرف بالمعونة الوهم اعنی الامور الکلیة والجزئیات المجردة وان کانت القوة الوهمیة قد تغلط فیها بنوع من المداخلة والفرق بین المغالط وبین مدرکات الوهم اظهر لمن تتبع کتب القوم والذهول والنسیان قد یعرض فی القضایا الکلیة الکاذبة فیلزم ارتسامها فی المبادی العالیة انتهی والحاصل ان الحافظة انما هی خزانة للمعانی الجزئیة التی یدرکها النفس بوساطة الوهم لا للمعانی الکلیة التی یدرکها النفس لا بواسطة قوة جسمانیة وان کان یغلط فیها الوهم فالکواذب الکلیة انما یدرکها النفس لا بواسطة قوة جسمانیة غایة الامر ان الوهم یغلط العقل فیصدق بالکواذب لا ان الکواذب الکلیة یدرکها العقل بواسطة الوهم شتان بین ما یدرکه العقل بواسطة الوهم وبین ما یدرکه لا بواسطة وان کان الوهم هناک سببا للتغلیط فی ادراکه فقوله لان الحافظة خزانة لما یدرکه الوهم معناه ان الحافظة خزانة لما یدرکه العقل بوساطة الوهم وکذا قوله وبین مدرکات الوهم اراد فیه بمدرکات الوهم مدرکات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراک الی الوهم مجاز من حیث انه واسطة فی الادراک فسقط ما اورده بعض الشراح من ان المدرک لیس الا النفس والوهم والحس المشترک آلة الادراک فمعنی کون الحافظة والخیال خزانة لمدرکات الوهم والحس المشترک انهما خزانتان لما یدرکه النفس بمعونتهما والکواذب لما کانت مدرکة بمعونة الوهم کانت الحافظة خزانة لها انتهی وجه السقوط ان الکواذب الکلیة لیست مدرکة بمعونة الوهم انما المدرک بمعونة الوهم المعانی الجزئیة نعم الوهم مغلط للعقل فی التصدیق بالکواذب الکلیة فلا تکون الحافظة خزانة لها ثم لا یخفی ان ادراک الکواذب الکلیة علی نحوین الاول الاذعان بها الثانی تصورها والوهم انما المدخل له فی النحو الاول من ادراکها فانه یغلط العقل فیذعن بالکواذب لا مدخل للوهم فی النحو الثانی والذهول والنسیان قد یطریان علی الکواذب الکلیة المتصورة فیجب القول بارتسامها فی العقل الفعال ولا یمکن القول باختزانها فی الحافظة اذ لا مدخل فی تصور الکواذب الکلیة للوهم اصلا فافهم ما افاده المحقق الدوانی **قوله** سواء کان نفس المعلوم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الی ان العلم علی قسمین الاول العلم الحصولی والثانی العلم الحضوری وقالوا ان العلم ان کان عین الصورة الخارجیة فهو العلم الحضوری وان کان غیرها فهو العلم الحصولی فعلم من هذا ان العلم الحضوری عین المعلوم ذاتا واعتبارا فانه لو کان مرادهم بکونه عین الصورة الخارجیة کونه عینها حقیقة ولو کان غیرها اعتبارا لم یصح المقابلة بینه وبین الحصولی فانه ایضا عین الصورة الخارجیة حقیقة وغیرها اعتبارا وقد اشار الشارح الی ذلک حیث نبه بقوله او غیره ولو بالاعتبار الی ان المراد فی الحضوری بکونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغایر اصلا بقرینة مقابلة التغایر بالاعتبار المذکور فی الشق الثانی وتحقیق ذلک ان العلم الحضوری انما یکون بحضور نفس المعلوم عند العالم

Marfat.com

ای بعدم غیبتہ عنہ والحاضر ہی نفس الذات الموجودۃ فی الواقع لاالذات الماخوذۃ مع حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فان الذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ انما تحضر عند المدرک اذا لاحظہا المدرک مع تلک الحیثیۃ فیکون لہا فی تلک الملاحظۃ ارتسام وحصول ذہنی فی المدرک لاحضور عندہ بلا توسط الصورۃ فلا یکون العلم بہا حضوریا لست اقول الذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ امر اعتباری فان ذلک غیر ظاہر بل ان لاحضور للذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ بلا توسط الصورۃ عند المدرک فالمعلوم ہو نفس تلک الذات وہی العلم فانہ مبدر انکشافہا عند المدرک بلا مغایرۃ بینہا وبین منشار الکشافہا اصلا فا لعاقل والمعقول والعقل فی علم الشئ بنفسہ واحد محض ای ماہو مصداق للعاقل ہو بعینہ مصداق للعقل والمعقول من دون تغایر فی المصداق اصلا وانکان مفاہیم العقل والعاقل والمعقول متغایرۃ واما المصداق فہو واحد وما زعم المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان بینہا تغایرا بالاعتبار فی جواب ایراد الامام علی الحکماء بان تعقل ذواتنا اذا کان نفس ذواتنا علی ما یقولون فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما عین علمنا بذواتنا فیکون عین ذواتنا وہلم جرا الی ما لا یتناہی او غیر علمنا بذواتنا فلا یکون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا وبان حصول الشئ للشئ یقتضی تغایر الشیئین کاضافۃ الشئ الی الشئ وایجاد الشئ للشئ وذلک یقتضی تعقل کون الشئ عالما فاجاب عن الاول بان علمنا بذواتنا ہو ذواتنا بالذات وغیر ذواتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد یکون لہ اعتبارات ذہنیۃ لا تنقطع مادام المعتبر یعتبر وعن الثانی بان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والاضافۃ فان المعالج لنفسہ معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد لانہ یقتضی تقدم الموجد علی الموجد بالذات انتہی ففی غایۃ السقوط لما عرفت من انہ لا تغایر بین العاقل والمعقول والعقل بحسب المصداق والا لم یکن العلم حضوریا واما ایراد الامام فلیس بشئ اما الاول فلانہ ان اریدبعلمنا بعلمنا بذواتنا علمنا بالمصداق علمنا بذواتنا فہو نفس ذواتنا بلا تغایر اصلا فلیس ہناک تعدد فضلا عن التسلسل وان اریدبہ علمنا بمفہوم علمنا بذواتنا فہو غیر ذواتنا وتابع لاعتبارنا فاذا غمضنا عن الاعتبار انقطع التسلسل واما الثانی فلان حصول شئ لشئ فی علمنا بذواتنا انما ہو بمعنی عدم غیبوبۃ ذواتنا عن انفسہا وعدم غیبتہا عن انفسہا لیس اضافۃ بین الشیئین حتی یستدعی التغایر ویمکن ارجاع کلام المحقق الی ما ذکرنا بان یقال انہ لا یرید ان بین مصداق العاقل ومصداق المعقول تغایرا بل یری ان فی مرتبۃ المصداق وحدۃ بحتۃ لکن بعد تحقق العلم تحقق اعتبارات متغایرۃ وایراد الامام انما کان یرد بعد تحقق الاعتبارات المتغایرۃ اذ فی مرتبۃ المصداق وحدۃ فلیس ہناک اضافۃ ولا تعدد فاجاب عنہ بان تغایر الاعتبارات لا ینافی اتحاد العاقل والمعقول بحسب المصداق وہذا ہو ما حققناہ وما توہم بعض الشراح من ان للنفس استعدادین باحدہما صارت عاقلۃ وبالآخر صارت معقولۃ فمصداق العاقل غیر مصداق المعقول فی غایۃ السخافۃ اذ النفس لا تنظر فی کونہا عاقلۃ لنفسہا بعد وجودہا الی کسب صفۃ لبقیامہا تتصف بالعاقلیۃ ولا فی کونہا معقولۃ لنفسہا الی تعلق صفۃ بتعلقہا تتصف بالمعقولیۃ حتی یکون فیہا استعدادان استعداد لوجود تلک الصفۃ فیہا واستعداد لتعلق تلک الصفۃ بہا بل ہی بنفس ذاتہا عاقلۃ ومعقولۃ فلیس ہناک استعدادان باحدہما صارت عاقلۃ وبالثانی معقولۃ کما لا یخفی ہذا تحقیق الکلام فی ہذا المقام علی مذاق الفلاسفۃ واما التحقیق الذی اعتمد علیہ فہو ان مصداق

انفسنا وعدم غیبتنا عن انفسنا

العاقل فی علم النفس والمجردات بانفسها مغایر لمصداق المعقول والعلم هناک لیس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامیة مغایرة للمعلوم والعالم هی الحالة الادراکیة المعبر عنها بدانش فمصداق العالم هی النفس مثلا من حیث قیام تلک الصفة بها ومصداق المعلوم هی من حیث وقوع تلک الصفة علیها کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس فانتهاهی من حیث قیام صفة المعالجة بها ومصداق المعالج بالفتح هی من حیث وقوعها علیها والحاصل ان العلم صفة واحدة بالحقیقة یعبر عنها بدانش تختلف باختلاف متعلقاتها فانکان متعلقها امرا غائبا عن العالم کان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم بمعنی ان صفة العلم تتعلق بصورته اولا وبالذات وبه ثانیا وبالعرض فنسمی العلم حصولیا بالقیاس الی ذلک الامر ذی الصورة لانه بالقیاس الیه بواسطة حصول الصورة وانکان متعلقها امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاته وصفاته والصور الحاصلة فیه کان تعلقها به بالذات لا بواسطة صورة فنسمی العلم حضوریا لانه لیس بواسطة حصول صورة فالفرق بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی انما یجب حضور المعلوم بتوسطة صورة وعدمه والدلیل علی ذلک ان العلم بالمعنی المصدری الذی یعبر عنه بدانستن ننتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انه ننتزع عن العالم بالحصولی وانکاره مکابرة لا یصغی الیها والمعنی المصدری عبارة عن الحدث من حیث تلبسه بالفاعل اما بان یکون التلبس بالفاعل جزء منه او خارجا عنه ملحوظا معه علی اختلاف الرائین فکونه مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینهما معنی مشترکا هو الحقیقة المعبر عنها بدانش وهو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسه بالفاعل کان من حیث تلبسه بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقة هی تلک الحقیقة المشترکة التی نسبة المعنی المصدری الیها نسبة الانسانیة الی الانسان والحیوانیة الی الحیوان فاشتراکه دلیل علی اشتراک منشاء انتزاعه کما ان اشتراک الانسانیة والحیوانیة دلیل علی اشتراک حقیقة الانسان والحیوان واما نفاة الصفة القائلون بان العلم الحضوری نفس المعلوم بلا تغایر اصلا فمستندهم امران ذکرهما الشیخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد عند المجرد ففس الذات المجردة الحاضرة هی مبدء لانکشاف نفسها فهی العلم اذ العلم هو مبدء الانکشاف وهذا انما یتم لو سلم ان نفس وجود المجرد عند المجرد هو مناط العلم و ذلک ممنوع والمجرد الحاضر عند المجرد انما ینکشف عند المجرد بقیام صفة العلم المعبر عنها بدانش بذلک المجرد والثانی ان الصورة انما یکون مبدء لانکشاف ذی الصورة لانها واسطة فی حضور ذی الصورة عند المدرک فاذا کان الشیء بنفسه حاضرا عند المدرک فلا حاجة فی انکشافه عنده الی توسط الصورة وهذا انما یدل علی ان الشیء اذا کان حاضرا بنفسها عند المدرک لم یحتج فی الانکشاف الی حصول صورته عند المدرک لا علی ان العلم نفس ذلک الشیء کما یدعون فالحق ما ذکرنا واما ما زعموا من ان مصداق العاقل فی علم النفس والمجردات بدوا وانتهاء هو مصداق العقل والمعقول بلا تغایر اصلا فهی غایة السخافة لانه لا یرتاب عاقل فی ان المعنی المصدری للعلم المعبر عنه بدانستن متحقق فی علم النفس والمجردات بانفسها ومنتزع هناک

Marfat.com

ایضا واذا کان المعنی المصدری للعلم منتزعا ہناک مع انتزاع مفہوم العالمیۃ ومفہوم المعلومیۃ من ذات العالم ومفہوم العالم ومفہوم المعلوم ومفہوم العلم متضایفۃ والمفہومات المتضایفۃ لایمکن انتزاعہا من ذات واحدۃ الا بجہات ماخوذۃ فی مرتبۃ المصداق لانہا متقابلۃ ومن المستحیل ان یکون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم یجب ان یکون مغایرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ایضا وکذا مصداق المعلوم یجب ان یکون مغایرا لمصداق العالم ولمصداق العلم کما ان مصداق المعالج بالکسر مغایر لمصداق المعالج بالفتح فیما اذا عالجت النفس ذاتہا فکما انہا من حیث القوۃ الفعلیۃ معالج بالکسر ومن حیث القوۃ الانفعالیۃ معالج بالفتح کذلک ہی من حیث قیام العلم بہا عاقلۃ ومن حیث تعلقہ بہا تعلقہا قوۃ عیا معقولۃ ولایمکن ان یکون مصداق العاقل والمعقول واحدا المتضایفین کما لایمکن ان یکون مصداق المعالج والمعالج واحدا لاجل التضایف وہذا تفصیل ما قال البعض من ان العالمیۃ والمعلومیۃ متضایفان وکذا العلم والمعلومیۃ ولایجوز اجتماع المتضایفین فی محل الا بعد التغایر وما افاد خاتم المحققین قدس سرہ فی جوابہ فی بعض تعلیقاتہ من ان کونہما متضایفین ممنوع کیف ویجوز ان ینکشف نفسہ عند نفسہ وکذا الاباء فی کون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول فانہ یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد انتہی بعبارتہ الشریفۃ فانی لم احصلہ بعد الذی نظہر بعد التامل فی کلامہ ہو ان العالمیۃ والمعلومیۃ وکذا العلم والمعلومیۃ لاتضایف بینہا فی علم الشئ بنفسہ لان تعقل الشئ لنفسہ معناہ عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ ہو لیس اضافۃ حتی یکون العالم والمعلوم بہذا النحو من العلم الذی مآلہ الی عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ متضایفین او یکون العلم الذی ہو عدم غیبۃ الشئ مضایفا للمعلوم فیجوز ان ینکشف الشئ عند نفسہ وان یکون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ من دون لزوم تغایر بینہ وبین نفسہ ہذا حاصل اول کلامہ واما قولہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول الی آخرہ فلعل محصلہ انہ قد تقرر عندہم ان شیئین انما یکونان متضایفین اذا لم یکن موصوفہما واحدا کالابوۃ والبنوۃ فانہما انما یکونان متضایفین اذا لم یکن الموصوف بہما واحدا وکان اتصاف الموصوف بالابوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایرا لنفسہ واتصاف الموصوف بالبنوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ کابوۃ زید لعمرو وبنوۃ عمرو لزید فاتصاف الموصوف بالابوۃ اعنی زیدا مثلا بالقیاس الی عمرو واتصاف الموصوف بالبنوۃ اعنی عمرا مثلا بالقیاس الی زید واما اذا کان الموصوف بہما واحدا وکان منتسبین الی شئ واحد فلا یکونان متضایفین کالابوۃ والبنوۃ المجتمعین فی زید مثلا فانہما اذا قیستا الی ذات زید مثلا لایکونان متضایفین اصلا فان ابوۃ زید لا یضایف بنوۃ ابنہ کذا بنوۃ زید لا یضایف ابوۃ انما یضایف ابوۃ ابیہ وہہنا لما اجتمعت العالمیۃ والعلم والمعلومیۃ فی ذات واحدۃ وکانت منتسبۃ الی شئ واحد لم یکن بینہا تضایف فالقول بتضایفہما یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد وقد ظہر

Marfat.com

بطلانه فهذا ما عندی فی تقریر کلامه وهو لیس بشیٔ اما الاول فلانه اما ان یکون العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن
منتزعا عن الذات العاقلة لنفسها ولا یکون والثانی ظاهر البطلان والفلاسفة ایضا لا ینکرون صحة انتزاع العلم بمعنی دانستن
عن تلک الذات ولا ریب فی ان العلم بهذا المعنی مضایف لمفهوم المعلومیة ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من هذا المعنی
باعتبار قیامه مضایف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنی باعتبار وقوعه ولا معنی لانکار التضایف بین العلم والعالمیة و
المعلومیة بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفهومات متضایفة فلا یمکن ان یکون مصداقها واحدا وعدم غیبة الشیٔ عن نفسه
وان لم یکن اضافة لکنه مصحح لانتزاع المعنی الثانی وهو یعبر عنه بدانستن فلا مساغ لانکار التضایف بین العالم والمعلوم
وکذا بین العلم والمعلوم الا اذا انکر صحة انتزاع مفهوم العلم بالمعنی المصدری من الذات العاقلة لنفسها وانا لا اجتر ء علی ذلک
ولا ارهم یجترؤن علیه نعم لما دل البرهان القاطع علی ان علم الواجب سبحانه بذاته نفس ذاته ولیس صفة منضمة الیها وان
معنی کون الصفات عین الذات لیس هو ان الصفة حقیقة عین الموصوف فان ذلک محال بالبدیهة فان ما هو صفة حقیقة
غیر الموصوف قطعا بل معناه ان ما یترتب فی غیره سبحانه علی الصفات یترتب فیه سبحانه علی نفس الذات حکمنا بان العلم
بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن غیر منتزع عنه سبحانه اذ القول بانتزاعه عنه تعالی یفضی الی القول بتغایر مصداق
العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم فی علمه بذاته کما عرفت وحکمنا بان ما یترتب فی غیره علی قیام الصفة من الانکشاف
یترتب فیه سبحانه علی نفس ذاته ولما لم یدل برهان قاطع علی ان مبدء الانکشاف فی علم النفس وغیرها من الاذهان العالیة بذواتها
نفس ذواتها فلا باعث علی انکار انتزاع العلم المصدری من الذات العاقلة مع ان انکار ذلک یکاد یکون ملحقا بانکار
الضروریات واما الثانی فلانه اذا صح انتزاع معنی العلم المصدری ومفهوم العالمیة ومفهوم المعلومیة من الذات العاقلة
لنفسها فلا مجال لانکار التضایف بین العلم والمعلوم وکذا بین مفهوم العالم ومفهوم المعلوم فان العالمیة المنتزعة من الذات
العاقلة لنفسها اما ان یکون بازائها معلومیة اولا والثانی بدیهی البطلان اذ لا معنی للعالمیة بدون المعلومیة وعلی الاول فالمعلومیة
التی هی بازاء العالمیة فی علم الذات بنفسها اما ان تکون منتزعة عن تلک الذات او منتزعة عن غیرها والثانی ظاهر البطلان
فتعین الاول فظهر التضایف بین العالمیة وبین المعلومیة فی علم الشیٔ بنفسه تضایفا بلا شبهة واما ان شیئین لا یکونان
متضایفین بالقیاس الی شیٔ واحد ای اذا کان الموصوف بهما ذاتا واحدة لیس کلیا فان المعالج والمعالج فیما اذا عالجت
النفس ذاتها متضایفان قطعا مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغایر لمصداق
المعلوم فان قلت المعلوم المنکشف نفس الذات لا الذات مع حیثیة تعلق العلم بها بان یکون المنکشف امرین الاول
نفس الذات والثانی حیثیة تعلق العلم بالذات فانا نعلم ذواتنا ولا نعلم حیثیة تعلق العلم بها قلت نعم المنکشف والمعلوم

نفس الذات لكن الذات انما تكون معلومة ومنكشفة بتعلق صفة العلم بها لا بنفسها كما ان المعالج بالفتح نفس الذات لكن من
حيث تعلق المعالجة بها لا بنفسها ولا يلزم من ذلك ان يكون المعالج امرين الذات وحيثية تعلق المعالجة بها وكما ان مصداق
المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا نفسها بنفسها بالاتفاق بيننا وبين الفلاسفة ولا يلزم من ذلك
ان يكون المعلوم امرين الاول نفس الحقيقة والثاني حيثية تعلق العلم بها فانا كثيرا ما نعلم الاشياء ولا نعلم انها معلومة
ولا يخطر ببالنا حيثية تعلق العلم بها الا بالتفات جديد فانقلت المعلوم بالعلم الحضوري هي الذات الحاضرة عند المدرك و
الحاضر عند المدرك ليس الا نفس الذات لا هي مع حيثية زائدة قلت الحاضر في الواقع نفس الذات وقد تعلق بها العلم
في الواقع فانكشفت بتعلق صفة العلم بها فالمعلوم اي متعلق صفة العلم هي الذات الحاضرة نفسها لا هي مع حيثية تعلق العلم
بها بان يكون حيثية تعلق العلم بها جزء من متعلق صفة العلم كما ان المعالج بالفتح اي متعلق صفة المعالجة نفس الذات
لا هي مع حيثية تعلق المعالجة بها حتى يكون حيثية تعلق المعالجة بها جزء من متعلق صفة المعالجة اذ لا معنى لتعلق صفة
المعالجة بتلك الحيثية وكما ان المعلوم بالعلم الحصولي اي متعلقه نفس الحقيقة لا هي مع حيثية تعلق العلم الحصولي بها مع
الاتفاق على ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولي الحقيقة من حيث تعلق العلم الحصولي بها لا نفسها بنفسها وهذا ظاهر واذا ادريت
ما وعيت فاعلم ان حقيقة العلم مطلقا لما كانت هي الحالة الادراكية وكانت قد تتعلق بالشئ نفسه لا بتوسط صورة وقد تتعلق
به بوساطة الصورة وكانت منقسمة الى التصور والتصديق كان العلم الحضوري الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية المتعلقة
بالشئ لا بتوسط الصورة ايضا منقسما الى التصور والتصديق والدليل على ذلك انا ندرك بوجودنا من دون حاجة الى تحصيل
صورة وانتزاع اثر بالضرورة فلو كان هذا الادراك علما حصوليا لم يمكننا الاذعان بوجودنا الا بعد تحصيل صورة الموضوع
وصورة المحمول وصورة النسبة الرابطة بينهما في اذهاننا وليس الامر كذلك بالبداهة وهذا وان كان مخالفا لما عليه المشائية
لكنه التحقيق بل الحق ان علم الواجب تعالى ايضا تصور وتصديق فانه سبحانه يعلم الصوادق ويعلم انها صوادق وهذا
هو العلم التصديقي وانكار هذا المعنى باطل بل كفر صريح كيف وهو يفضي الى القول بجهله سبحانه بصدق الصوادق
سبحانه وتعالى عما يصفون بعدم التصور والتصديق في علم الباري عز وجل ليسا متباينين بل نفس ذاته من حيث انها منشأ
للانكشاف الواقعي للصوادق تصديق ومن حيث انه مبدء لانكشاف الحقائق التصورية تصور فما يترتب في غيره على
قيام صفة التصور والتصديق يترتب على نفس ذاته الحقة المقدسة ولو اصطلح على ان لا يسمى علمه سبحانه تصورا وتصديقا
نظرا الى عدم تعلق الغرض في المنطق بالبحث عنه فلا مشاحة فيه فان وسوسة الوهم بانه لا يمكن القول بكون العلم
الحضوري تصديقا وبكون علمنا بوجودنا تصديقا حضوريا اذ متعلق التصديق ليس خارجا عن القضية فما لم يحصل صورة

Marfat.com

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية فى الذهن لايمكن التصديق فمتعلق التصديق لايكون حاضرا الا بتوسط الصورة عند المدرك
حتى يمكن ان يكون التصديق حضوريا قلت سياتى فى فاتحة مبحث التصديقات من المص ان التصديق منه اجمالى وهو انكشاف الاتحاد
دفعة كما اذا رائنا جدارا ابيض فصدقنا بياضه بمجرد رويته من دون ان يحصل اولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية
فى الذهن تفصيلا ثم يتعلق بها الاذعان ومنه تفصيلى يحصل بعد حصول الصور مفصلة فى الذهن فالتصديق الحضورى من القبيل
الاول فمتعلقه نفس ذاتنا التى هى مصداق للوجود مثلا هذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضورى لايكون تصورا وتصديقا
لكن كون العلم الحضورى تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور وكذا العلم المتعلق بالتصديق حضورى لانه متعلق
بصفات النفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضورى والعلم الحضورى عين معلومه ذاتا واعتبارا عندهم فالعلم الحضورى المتعلق بالتصور
يجب ان يكون تصورا والعلم الحضورى المتعلق بالتصديق يجب ان يكون تصديقا ولا يمكنهم ان يقولوا ان ذلك العلم له اعتباران
فمن حيث انه علم بما هو غير العالم وصفاته تصورا وتصديق ومن حيث انه مبدء لانكشاف نفسه علم حضورى وليس تصور وتصديق
لان التصور والتصديق حقيقتان محصلتان فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية او التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا و لا
تكون باعتبار آخر تصورا وتصديقا فان الحقيقة محفوظة فى جميع اعتباراتها هذا وما ذكرنا وان كان مخالفا لعقائد الاشياع لكنه الحق
الاحق بالاتباع **قوله** وغيره ولو بالاعتبار كما فى الحصولى العلم والمعلوم فى الحصولى متحدان بالذات متغايران بالاعتبار عندهم فان
العلم عندهم هى الصورة الحاصلة فى الذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية والمعلوم نفس حقيقة تلك الصورة بما هى هى و
سياتى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى **قوله** وسوار كان مرءاة لملاحظة ما قصد تصوره اعلم ان فى حصول الصور فى الذهن
مذهبين مشهورين الاول ان الحاصل فى الذهن امثال الاعيان واشباحها والثانى ان الحاصل فيه انفسها وحقائقها
فعلى المذهب الاول لايحصل فى الذهن حقيقة من الحقائق الاعيانية وماهية من الماهيات الواقعية بل انما يحصل فيه الامثال
والاشباح لكن الاشباح على انحاء فمنها ما هو شبح ومثال للحقيقة المقصود تصورها كالماهية الانسانية ومنها ما هو شبح ومثال البعض
وجوه تلك الحقيقة وعضياتها المتحدة معها فى الواقع بالعرض فمعنى الانسان الحاصل فى اذهاننا مثال للحقيقة الانسانية الموجودة فى
الخارج ومعنى الكاتب الحاصل فى الذهن مثال لحقيقة الكاتب المتحدة بالعرض مع الانسان فى الواقع والاول على قسمين الاول
ما هو مثال مطابق للحقيقة المقصود تصورها كمعنى الانسان للحقيقة الانسانية والثانى ما هو مثال مطابق لذاتيات تلك الحقيقة او
لاجزائها كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مثلا الحاصلين فى الذهن فانهما مثالان لذاتيات الحقيقة المقصود تصورها اعنى
الحقيقة الانسانية مثلا وكمعنى الهيولى ومعنى الصورة الحاصلين فى الذهن فانهما شبحان لاجزاء حقيقة الجسم المقصود تصورها فعلى هذا
المذهب العلم بالشئ على انحاء فانه لا يخلو اما ان يكون الحاضر عند المدرك نفس ذلك الشئ بلا توسط مثال وهو العلم الحضورى او لا

Marfat.com

یکون الحاضر عند المدرک نفسه فاما ان یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس ذلک الشئ وهو العلم بکنه الشئ او مثال ذاتیاته واجزائه و هو علم الشئ بالکنه او مثال وجه من وجوهه وعرضیاته وهو علم الشئ بالوجه فان سمی العلم الحضوری بالعلم بکنه الشئ وعمم العلم بکنه الشئ من ان یکون الحاضر عند المدرک نفس الشئ او مثال نفس ذاته کان الاقسام ثلثة العلم بکنه الشئ والعلم بالکنه والعلم بالوجه وان خص العلم بکنه الشئ بما یکون الحاضر عند المدرک مثال نفس الشئ کان الاقسام اربعة رابعها العلم الحضوری وعلی المذهب الثانی اقسام العلم اربعة هذه الاقسام لان الحاضر عند المدرک اما نفس الشئ بلا توسط الصورة فهو العلم الحضوری او الحاضر عنده صورة فهی اما صورة نفس الشئ وهو العلم بکنه الشئ او ذاتیات ذلک الشئ بان تکون مرراة لملاحظته بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ والحاصل فی الذهن ذاتیاته المتحدة معه بالذات وهو علم الشئ بالکنه او وجهه وعرضی من عرضیاته بان یکون الالتفات بالذات الی ذلک الشئ وبالعرض الی وجهه الذی هو مرراة لملاحظته والحصول فی الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلک الشئ من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشئ بالوجه فاقسام العلم علی المذهبین لا تزید علی الثلثة او الاربعة ان لم یعد العلم الحضوری من العلم بکنه الشئ بل الحق ان العلم علی نحوین فانه ان انکشف به نفس حقیقة الشئ فهو العلم بالوجه والفرق بین العلم بکنه الشئ وبین علم الشئ بالکنه بان الحاضر عند المدرک فی الاول نفس حقیقة الشئ او مثال نفس حقیقة الشئ وفی الثانی حقائق ذاتیاته او امثال حقائقها لکنها مرراة لملاحظة ذلک الشئ وآلات الالتفات الیه لیس لشئ فان فی اتیان الشئ اذا حصلت فی الذهن بانفسها او بامثالها وجعلت مرراة لملاحظة ذلک الشئ فاما ان یحصل نفس حقیقة ذلک الشئ ایضا او مثالها بحصول ذاتیاته او امثالها فی الذهن فیکون هذا النحو من العلم هو العلم بکنه الشئ فان المنکشف فیه نفس حقیقته غایة الامر ان هذا النحو من العلم بکنه الشئ یحصل بعد العلم بذاتیاته وهذا لا یستوجب ان یکون ذلک النحو مغایرا للعلم بکنه الشئ الذی یحصل من دون ان یعلم اولا ذاتیات الشئ فی نحو الادراک حتی یجب عده قسما علی حیاله وان کان مغایرا له فی نحو حصوله للمدرک لانه حاصل بعد العلم بالذاتیات بخلاف ذلک واما ان لا یحصل نفس حقیقة الشئ او مثالها بحصول ذاتیاتها وامثالها فی الذهن بل یکون الحاصل فی الذهن ذاتیاتها فقط ویکون هی مرراة لملاحظة ذلک الشئ من دون ان یحصل نفس حقیقته فی الذهن کما زعمه بعض المتاخرین فذلک باطل فانه یستلزم ان لا یفید الکسب والنظر علما بل الالتفات والملاحظة فقط وهو صریح البطلان وسیاتی انشاء الله تعالی مفصلا فقد وضح ان الحق هو ان العلم علی قسمین الاول العلم بالکنه سواء حصل بعد حصول العلم بذاتیات الشئ او حصل بدونه و الثانی العلم بالوجه ولذا لا تری فی کتب القدماء اثرا من تربیع القسمة وتثلیثها واما ما ذکره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم بوجه الشئ فهو جری منه علی عادته فی التقلید فان بعض الاجلة من المتاخرین ربع القسمة فقال ان الصورة العلمیة من الشئ قد تکون مرراة لملاحظته وهی منقسمة الی التصور بالکنه والتصور بالوجه فان المراة والمرئی اذا کانا متحدین بالذات ومتغایرین بالاعتبار فالتصور بالکنه وانکانا بالعکس فالتصور بالوجه وقد لا تکون مرراة لملاحظته فان تعلق العلم بالشئ من حیث هو فالعلم بکنه الشئ وان تعلق

و الا فهو خ

بوجہ من وجوہ فہو العلم بوجہ الشیٔ انتہی ولا یخفی علی ذی تحصیل ان المقصود من الوجہ فی العلم بوجہ الشیٔ المذو الوجہ فہو من قبیل علم الشیٔ بالوجہ او ہو الوجہ فقط فہو علم بکنہ الوجہ فہو من قبیل العلم بکنہ الشیٔ او الوجہ وذو الوجہ کلاہما وہو صریح البطلان لان ذا الوجہ لیس بحاصل فی الذہن فی ہذا النحو من العلم ولا ہو ملتفت الیہ وکون الشیٔ معلوما من دون ان یحصل وملتفت الیہ صریح البطلان وہذا مما افادہ بعض الاساتذۃ قدس اسرارہم وقد تصدی النظار لدفعہ فقال الشارح فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ والعلم بوجہ الشیٔ ان الفرق بینہ وبین العلم بکنہ الشیٔ ان الصورۃ الحاصلۃ اذا لم تکن مرآۃ لملاحظۃ الشیٔ فان حصلت من حیث انہا عرضیۃ وخاصۃ لشیٔ فعلمہ بالقیاس الی ذلک الشیٔ علم بوجہ الشیٔ والا فہو علم بکنہ الشیٔ کالکاتب مثلا اذا حصل فی الذہن وخطر معہ بالبال انہ عرضی للانسان فان لم یکن مرآۃ لملاحظۃ کان بالقیاس الی الانسان علما بوجہ الشیٔ وبالقیاس الی نفسہ علما بکنہ الشیٔ وکون الصورۃ الواحدۃ علما بوجہ الشیٔ وبکنہ الشیٔ بالنظرین مخصوص بالعرضیات واما الذاتیات کالحیوان الناطق مثلا اذا لم یکن مرآۃ لملاحظۃ الانسان وحصل فی الذہن من حیث انہ حد الانسان وکنہہ کان علما بکنہ الشیٔ مطلقا سواء قیس الی الانسان او الی نفسہ فتامل انتہی وہذا الکلام لیس لہ معنی لان الملتفت الیہ فی العلم بوجہ الشیٔ اما ذو الوجہ فہو من قبیل علم الشیٔ بالوجہ او الوجہ فہو علم بکنہہ الوجہ فہو من قبیل العلم بکنہ الشیٔ والفرق بان الوجہ فی العلم بوجہ الشیٔ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالذات وذو الوجہ ملتفت الیہ بالعرض وفی علم الشیٔ بالوجہ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالعرض علی عکس ذی الوجہ یبطل حصر الاقسام فی الاربعۃ او مثل ذلک یمکن فی العلم بالکنہ ایضا فان الذاتیات کالحیوان الناطق مثلا اذا حصلت فی الذہن من حیث انہ حد الانسان من دون ان یکون الانسان ملتفتا الیہ بالذات لا یکون العلم بہا من قبیل العلم بکنہ الشیٔ ولا من قبیل علم الشیٔ بالکنہ والفرق بین العرضیات والذاتیات فی ہذا المعنی کما زعمہ الشارح حیث قال وکون الشیٔ الواحد الی آخر کلامہ فی الحاشیۃ تحکم بحت لا یصغی الیہ فانہ فرق بلا فارق وادعاء بلا دلیل فان کلامہ فی الشرح نص علی ان العلم بالکنہ وبالوجہ ہو ما یکون الحاصل فی الذہن الحاضر عند المدرک مرآۃ لملاحظۃ ما قصد تصورہ وان العلم بکنہ الشیٔ وبوجہ الشیٔ مالا یکون کذلک فاذا امکن فی علم الوجہ ان یلاحظ ذو الوجہ لا بان یکون مقصودا بالذات وسمی ذلک علما بوجہ الشیٔ فکیف لا یمکن فی علم الکنہ ذلک بان یلاحظ ذو الکنہ لا بان یکون مقصودا بالذات ولای ذنب لا یسعی ہذا النحو باسم علی حیالہ ولعلہ لذلک امر بالتامل وزعم البعض ان العلم بوجہ الشیٔ ہو العلم بما ہو وجہ لشیٔ فی الواقع مع قطع النظر عن ملاحظۃ کونہ وجہا لشیٔ والعلم بکنہ الشیٔ ہو العلم بالشیٔ الذی لا یکون وجہا لشیٔ فی الواقع وہذا فی غایۃ السقوط لان العلم بوجہ الشیٔ علی ہذا التقدیر لا یکون قسما من العلم بالشیٔ اذ العلم بالشیٔ بدون ان یحصل ہو او یلتفت الیہ غیر معقول واما اذا قیس ہذا العلم الی کنہ الوجہ فہو علم بکنہ الشیٔ علی انہ لو اعتبر العلم المتعلق بوجہ الشیٔ من غیر التفات الی ذی الوجہ من اقسام العلم بالشیٔ فکیف لا یعتبر العلم بالحد من غیر التفات الی المحدود من اقسامہ مع انہ احق بالاعتبار لاتحاد الحد

Marfat.com

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذی الوجه وقد ظهر بما ذکرنا سخافة ما یفهم من کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة الجدیدة علی الشرح الجدید للتجرید من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حیث انه عنوان منطبق علی ذی الوجه هو علم الشیٔ بالوجه اذا لوحظ علی وجه لا یصلح للانطباق علی ذی الوجه فهو العلم بوجه الشیٔ والمعلوم بالحقیقة فی الصورتین هو الوجه فالعلم بالکاتب مثلا فی قولنا کل کاتب کذا ای فی القضیة المحصورة علم الشیٔ بالوجه ای علم بافراد الانسان التی هی افراد الکاتب بواسطة وجهها الذی هو الکاتب فانه عنوان منطبق علیها والعلم به فی قولنا الکاتب کذا ای فی القضیة الطبیعیة علم بوجه الشیٔ هذا کلامه ولا یخفی سخافته بما ذکرنا **قوله** کما فی العلم بالکنه والعلم بالوجه الحاضر عند المدرک الحاصل فی الذهن انکان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فانکان متحدا مع ما قصد تصوره بالذات فهو العلم بالکنه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم بکنه الشیٔ مقیسا الی نفس الحاصل فی الذهن وان لم یکن متحدا معه بالذات فاما ان یکون مبانیا له مبانیة محضة فلا یکون علما بالشیٔ او یکون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقیسا الی ما قصد تصوره والعلم بکنه الشیٔ مقیسا الی نفس الحاصل فی الذهن اعنی الوجه قال المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة ان معنی تصور الشیٔ بالکنه هو ان یکون هو بنفسه متمثلا فی الذهن والتصور بالوجه ان لا یکون هو متمثلا بل ما یصدق علیه علی وجه یمکن النفس من التوجه به الی ما یصدق هو علیه فالمرآة والمرئی فی الاول متحدان بالذات وفی الثانی مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقیق ذلک ان اتحاد الشیٔ بما هو ذاتی او ذات له اقوی من اتحاده بالعرضی الصادق علیه فان الاول اتحاد بالذات والثانی اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلک الاتحاد هو قیام مبدء الاشتقاق به حقیقة او اعتبارا ومفهوم هو بوجه مطلق الاتحاد وهو مشترک بین الذاتیات والعرضیات الا ان مصداق الحمل فیهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهیة فی الخارج کانت ذاتیاته موجودة فیه بالذات وعرضیاته موجودة فیه بالعرض فان الوجود العارض للماهیة المعروضة غیر عارض للعرضی فانه مغایر لها بحسب الماهیة والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فیتصف بالاتحاد بها بوجه نظیر ما فی الاتحاد القطن والثلج مثلا من حیث عارض البیاض وکما ان وجود الماهیة فی الخارج ینسب الی عرضیاتها بالعرض کذلک وجود عرضیاتها فی الذهنی ینسب الیها بالعرض اذا التفت النفس بها الیها ای لاحظها بحیث تنطبق علیها فبینهما تعاکس فی الوجود الذهنی والخارجی انتهی وهذا الکلام فی غایة التحقیق علی اصولهم فان العرضیات المحمولة انما وجود بها فی الخارج بمعنی ان معروضاتها مصححة لانتزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لکن العقل اذا لاحظها ولاحظ معروضاتها ینسب وجود معروضاتها الیها بالعرض من حیث ان معروضاتها مصححة لانتزاعها واما اذا انتزعها العقل عن معروضاتها کان الوجود فی الذهن لها بالذات لکنه ینسب الی معروضاتها من حیث ان مصداقها ومطابق حملها ومنشأ انتزاعها فی الواقع هی معروضاتها فاذا وجد زید فی الخارج وقام به السواد کان الاسود وهو العرضی المحمول موجودا فی الخارج بالعرض بمعنی ان وجود معروضه وهو زید القائم به السواد ینسب الیه بالعرض من حیث ان معروضه مطابق لحمله ومنشأ لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود فی الذهن کان

Marfat.com

الوجود الذہنی بالذات لمفہوم الاسود لکنہ ان جعل مرآۃ لملاحظۃ زید نسب ہذا الوجود الذہنی بالعرض الی زید من حیث ان ما صدق
علیہ الاسود الحاصل فی الذہن فی الواقع ہو زید فبین المعروض والعرضی تعاکس فی الوجودین ولا ینبغی ان یتوہم ان الکاتب
مثلا متحد مع الانسان بالمہیۃ والجعل وان المعروض والعرضی متحدان بالذات جعلا ووجودا کیف ولو کان الامر کذلک امتنع
بقاء المعروض مع زوال العارض ولا ان نظین ان الحاصل فی الذہن فی علم الشئ بالوجہ نفس ذی الوجہ کیف ولو کان کذلک
کان العلم بالوجہ علما بکنہ الشئ ومن المعلوم بالضرورۃ انہ اذا حصل الکاتب فی الذہن وجعل مرآۃ لملاحظۃ الانسان لا تحصل صورۃ
الانسان فی الذہن بل صورۃ الکاتب فقط ولا ان تیوہم ان الشئ فی علم الشئ بالوجہ لو لم یحصل فی الذہن لم یکن معلوما فلو
لم یحصل ذو الوجہ بالذات فی الذہن لم یکن معلوما وذلک لان الحصول بالذات انما یجب فی المعلومیۃ بالذات فما یکون
حاصلا فی الذہن بالذات یکون معلوما بالذات وما یکون حاصلا بالعرض یکون معلوما بالعرض وذو الوجہ فی علم الشئ بالوجہ
معلوم بالعرض لکونہ حاصلا بالعرض فظہر ان کلام المحقق مما لا غبار علیہ لکن تنظیرہ اتحاد المعروض والعرضی باتحاد القطن
والثلج فی عارض البیاض لا یخلو عن خزازۃ کیف واتحاد المعروض والعرضی مناط الحمل بالمواطات واتحاد القطن والثلج
فی عارض البیاض لیس کذالک بل ہو اتحاد بالمحمول فبینہما قرقان بین کما لا یخفی **قولہ** فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
ان مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق بالحقیقۃ عند البعض ہو الحصولی الحادث وعند البعض ہو الحصولی مطلقا حادثا کان
او قدیما وعند التحقیق انہ العلم سوی علم الواجب سبحانہ مطلقا حضوریا کان او حصولیا قدیما کان او حادثا فالاولون یخصون
المقسم بالحصولی الحادث والآخرون یخصونہ بالحصولی مطلقا وعلی التحقیق لا یخص المقسم اللہم الا بما سوی علم الواجب سبحانہ
ولیس ذلک تخصیصا بالحقیقۃ فان العلم مشترک لفظا بین علمہ سبحانہ وبین علم غیرہ تعالی فان علم غیرہ حضوریا کان او حصولیا
قدیما کان او حادثا حقیقۃ واحدۃ ہی الحالۃ الادراکیۃ وعلمہ تعالی عین ذاتہ المقدسۃ فلا یمکن ان یراد بالعلم کلاہما معا فان ذلک
یفضی الی عموم الاشتراک فلا یراد بالعلم ہہنا علی التحقیق الا الحقیقۃ الواحدۃ المنقسمۃ الی التصور والتصدیق المسماۃ بالحالۃ
الادراکیۃ الشاملۃ للحضوری والحصولی کما حققناہ مفصلا فالمقسم بالحقیقۃ علی الرائین الاولین ہو العلم الخاص لکن الص جعل
المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی او العلم الحصولی الحادث اذ لا حاجۃ الی التخصیص نظرا الی استلزام انقسام الخاص انقسام
العام وکون التقسیم بقواعد الفن وعلی التحقیق ہو مطلق العلم ولا سبیل الی التخصیص **قولہ** او الحادث الظاہر انہ
الی الحصولی الحادث ویمکن ان یکون ہذا ایما الی ما ذکرہ البعض من تخصیص المقسم بالحادث مطلقا من غیر تقیید بالحصولی و
یرد علی ذلک البعض ان التخصیص بالحصولی مما لا بد منہ لاتفاقہم علی ان الحضوری مطلقا لا ینقسم الی التصور والتصدیق والتخصیص
بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولی القدیم ایضا ینقسم الی التصور والتصدیق **قولہ** اذ لا حاجۃ الی التخصیص لا یخفی علیک ان

Marfat.com

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم فى الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير منحصر فى التصور والتصديق عند من لا يرى الحضورى فقط او الحصولى القديم ايضا تصورا وتصديقا فلا بد على رأيه فى التقسيم من التخصيص لستقيم الانحصار وما قيل من ان انحصار الخاص يستلزم انحصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة فى غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة فى ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والانحصار للعام فى ضمن خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار فى ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحكام المتنافية فانحصار العام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصار اللعام حقيقة والمتبادر من التقسيم الانحصار الحقيقى كما لا يخفى **قوله** والتعميم انسب بقواعد الفن فان القواعد ينبغى ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تعميم حقيقة فى مورد القسمة الى التصور والتصديق عند من لا يرى الحضورى او القديم تصورا وتصديقا وانما التعميم فى العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصيصه فى اللفظ ومثل هذا التعميم يوهم جريان الانقسام فى جميع انحائه وهو غير مستقيم عند من لا يرى جريانه فى جميع الانحاء فتخصيص مورد الانقسام انسب للافهام واقرب الى الافهام من التعميم الذى يفضى الى الايهام والابهام **قوله** فان تحلت ايراد على قوله فجعل المقسم مطلق العلم بانه انما يصح لو كان المقسم مطلق الشئ وليس كذلك فان المقسم الشئ المطلق اذ المقسم يجب ان يؤخذ من حيث العموم والاشتراك فلا يكون مطلق العلم مقسما انما يكون المقسم هو العلم المطلق **قوله** فان المعتبر فى موارد التقاسيم الشئ المطلق الخ لا بد اولا من بيان الفرق بين الشئ المطلق وبين مطلق الشئ ثم من تحقيق ان المعتبر فى موارد التقاسيم ما هو فنقول الماهية ان اخذت لا بشرط شئ من دون اعتبار معنى زائد عليها فهى مطلق الشئ فهى توجد بعين وجود اشخاصها فهى حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعا وان اخذت بشرط العموم ومن حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيدا لها والا لم تكن مطلقة بل مقيدة باطلاق فهى الشئ المطلق ويستحيل ان يوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ينافى التشخص والعموم يصادم الخصوص والاول موضوع القضية المهملة القدمائية والثانى موضوع القضية الطبعية الاول موجود فى الخارج وفى الذهن والثانى فى الذهن فقط فاذا وجد فرد من الماهية فى الخارج كزيد وجدت مطلق الماهية كمطلق الانسان بعين وجوده فى الخارج ولا يصح ان يقال بوجود الماهية المطلقة بعين وجود الفرد لمنافات التشخص الاطلاق نعم يصح انتزاع الطبيعة المطلقة من الفرد فوجود الفرد صحح انتزاعها هذا هو تحقيق الفرق بين مطلق الشئ وبين الشئ المطلق وقد فرق بعض المتاخرين بينهما بثلثة وجوه الاول ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفاء فرد والثانى يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفاء جميع الافراد لا بانتفاء فرد والثانى ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص معا والثانى حامل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود فى الخارج ايضا دون الثانى فانه موجود فى الذهن فقط اورد عليه الناظرون فى كلامه بوجوه الاول ان موضوع الطبعية لا يمكن وجوده فى الخارج لانه ماخوذ بشرط الكلية والعموم فلا معنى لتحققه تحقق فرد الثانى انه لو تحقق موضوع الطبعية تحقق فرد كانت الطبعية قضية خارجية لتحقق موضوعها فى الخارج على هذا التقدير واللازم صريح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبعية تحقق فرد كان انتفاءه ايضا بانتفاء فرد دون

Marfat.com

اريد بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لاينتفي راسا بانتفاء فرد الرابع ان ما ذكر من وجوه الفرق تتناقض متهافت اذ الوجه
الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق تحقق الفرد فقد حمل احكام الخصوص والاول يناقض الثالث لان
موضوع الطبيعة لما تحقق تحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود
بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشار انتزاع موضوع الطبيعة فموضوع المهملة لما وجد
بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو تحقق تحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان
ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجود الشئ المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون
له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وبهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهملة حامل لاحكام
العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد وفي الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل لاحكام
العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد وان موضوع المهملة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
في الذهن فقد تحقق الوجهان الباقيان من الفرق ايضا وقد اندفع بما حققنا وجوه الايراد باسرها اما الاول والثاني فلان
معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونه ماخوذا من حيث العموم او يستلزم
وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
المهملة بانتفاء فرد انتفائه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
فلما كان موجودا في الذهن بوجود مغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له اصلا فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشئ انتزاعه
اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ما منه ينتزع من الفرد فلا يلزم
ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا تحققه في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول التقسيم عبارة عن ضم قيود
متخالفة الى الشئ ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشئ لا بشرط شئ فان ضم القيود المخصصة لا يصلح
له الشئ من حيث الاطلاق للمنافات بينهما ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم الشئ
المطلق لا مطلق الشئ فاسد فايراد مبني على فاسد فاسد فلا يلتفت اليه **قوله** قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم ما زعمه
المورد من ان المقسم الشئ المطلق لا مطلق الشئ حاصله ان مورد القسمة بالحقيقة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
اعني الحصولي او الحصولي الحادث كما هو مذهبهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى انقسامه الى القسمين بانقسام نوعه

اليهما واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على ما زعمه المورد فيما هو مقسم بالحقيقة واما جنس المقسم اذا حصل مقسما فيجب ان يوخذ لا بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذى هو من احكام نوعه حقيقة اليه فان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق كما عرفت وفى قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذى ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق **قوله** والحق انه من اجلى البديهيات لاخفاء فى ان العلم الذى هو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كسائر الحقائق فتلك الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية فذهب الامام الرازى ومن تابعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف القائلون بالنظرية فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتناه وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التحديد وهذا النزاع غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهى وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هى الصورة الحاصلة فى الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان يتصف بالبديهة فقط او بالنظرية فقط بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على مذهبه هذا واما علم الواجب سبحانه والعلم الحضورى فالكلاهما عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع فى بداهتهما ونظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عين ذاته سبحانه وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظرية فلا يتصور بداهة او نظرية والعلم الحضورى لما كان عين المعلوم ولم يكن معلوم الحضورى حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يمكن النزاع فيه بالبداهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم الحضورى اى علم المدرك بذاته وصفاته الكاملة مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالاشياء الغائبة عنها فى الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين فالنزاع فيها بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين البداهة والنظرية فى علمه سبحانه ولا فى العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو فى اللفظ فانما النزاع فى الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا هل هى بديهية او نظرية هذا تحقيق محل النزاع قال بعض الشراح هذا النزاع فى غير موضع فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدرى الذى يعبر عنه فى الفارسية بدانستن او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما بديهيان اوليان لا ينبغى ان يقع النزاع فى بداهتهما ونظريتهما واما ان يراد مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين ليعرض فنقول الواجب نفس ذاته كيف يذهب احد الى بداهة او نظرية وفى الممكن فى الحضورى نفس ذاته فكيف يحكم ببداهة وفى الحصولى الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم ببداهتها مطلقا او نظريتها مطلقا ثم فى الممكن قد قيل فى العلم بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنى قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعنى التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لا يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشان العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا فى المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذهب الی المعنی المصدری ومن قال بالنظریة ذهب الی المصداق ولایخفی انه بعید عن شان المحصلین انتهی وانت
تعلم مافی کلامه من الاختلال فانک قد عرفت ان النزاع فی بداهة العلم ونظریته انما یتوقف علی کونه حقیقة واحدة فلا
یتاتی النزاع علی مذهب من یری ان العلم لیس حقیقة واحدة بل هو فی الواجب عینه وفی العلم الحضوری عین المعلوم
وفی العلم الحصولی عین حقیقة المعلوم من ایة مقولة کانت واما علی مذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علم الواجب
وعلوم الممکنات باسرها کجمهور المتکلمین ومذهب من یری العلم حقیقة واحدة مشترکة بین علوم الممکنات باسرها دون علم الواجب
سبحانه ومذهب من یری ان العلم الحصولی حقیقة واحدة مشترکة بین افراده ومصداق العلم الحضوری حقائق مختلفة فلامحالة
یتصور النزاع فی ان تلک الحقیقة الواحدة هل هی بدیهیة او نظریة ولایتوقف هذا النزاع علی تحقیق انها من ایة مقولة
فالحکم بکون هذا النزاع فی غیر موضع لایستقیم الا علی مذهب من یری ان العلم هو عین المعلوم حقیقة وبهذا ظهر ان
جعل النزاع لفظیا بان من ذهب الی البداهة ذهب الی المعنی المصدری او مفهوم الحاضر عند المدرک ومن ذهب الی
النظریة ذهب الی المصداق لایستقیم علی مذهب من یری ان العلم عین المعلوم حقیقة اذ لاسبیل علی هذا الی القول
بنظریة العلم مطلقا کیف ولیس العلم علی رائه حقیقة واحدة یحکم علیها بالبداهة او النظریة بل انما یستقیم علی مذهب من ذهب
الی ان العلم حقیقة واحدة وقد عرفت انه یمکن علی رائه النزاع المعنوی فی بداهة العلم ونظریته فلاحاجة علی رائه الی جعل
النزاع لفظیا مع انه بعید عن شان المحصلین فافهم **قوله** هذا هو المختار عند المحققین قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
اعلم ان العلماء اختلفوا فی ماهیة الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لاخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة
العارضة للمدرک الی المدرک نفس الادراک ومنهم من ذهب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلاینبغی ان یعرف وهو حق
الا انهم یریدون بذلک التخلص عن المدافعة التی وقع القوم فیها انتهی ملخصا ثم قال اعلم ان ماذکره الشیخ یعنی قوله ادراک
الشئ هو ان یکون حقیقته متمثلة عند المدرک لیس تعریفا للادراک ولذالک لم یتحاش فیه عن ایراد ذکر المدرک بل هو تعیین
للمعنی المسمی بالادراک والمکان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف انتهی ملخصا وهذا الکلام نص علی ان ماهیة الادراک بدیهیة
واضحة اشد وضوح غنیة عن التعریف وخفائها انما هو لشدة وضوحها والظاهر ان المصنف اختار ذلک وزعم ان ماهیة العلم
من اجلی البدیهیات وتنقیحها عسیر من اجل شدة وضوحها وعلی هذا حمل الشارح کلامه فما ذکره الشارح فی بیانه من ان العلم
من اجلی البدیهیات وانما اختفی جوهر ذاته لشدة وضوحها لیس من مبتدعات الشارح حتی یشنع علیه بان القول بان
خفاء ذات العلم انما هو لشدة وضوحها من القضایا الشعریة التی لاینبغی ان تبنی علیها الکلام نعم یرد ذلک علی مذهب من
ذهب الی بدیهة حقیقة العلم وزعم ان خفائها لاجل شدة ظهورها وحمل بعض الشراح کلام المصنف علی ان مراده ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدری او الحاضر عند المدرک من اجلی البدیهیات ومصداقه نظری عسیر التنقیح ولذا اراد بالحقیقة المصداق
فانها قد تطلق علی المصداق ایضا وبهذا لیس ببعید الا ان قول المص والحق انه من اجلی البدیهیات یدل علی انه اختار مذهب
من یری بدیهة العلم الذی اختلف فی بدیهته ونظریته ولا اخفاء فی ان الخلاف لیس فی المعنی المصدری او فی مفهوم الحاضر
عند المدرک اذ لا یذهب الی نظریته احد وایضا لو کان مراده بدیهة المعنی المصدری او مفهوم الحاضر عند المدرک لما
احتاج الی اقامة الدلیل علی بدیهته مع انه اقام علیه الدلیل فی الحاشیة واشار الیه فی المتن بقوله کالنور والسرور
کما سیاتی انشاء الله تعالی الا ان یقال ان معنی کلامه ان الحق هو المحاکمة بان المفهوم من اجلی البدیهیات
والمصداق من اخفی النظریات فالخلاف فی المفهوم فالحق مذهب القائلین بالبدیهة والخلاف فی المصداق
فتنقیح حقیقته عسیر جدا واقامة الدلیل علی بدیهة المعنی المصدری او مفهوم الحاضر عند المدرک لا ینافی کون بداهتهما بدیهیة بلا
خلاف اذ البدیهی ما لا یتوقف علی النظر لا ما یحصل لا مع النظر وبالجملة فهذا التوجیه غیر مستبعد ولقد اعجب بعض الشراح حیث
مال الی هذا التوجیه لکنه زاد نغمته فی الطنبور فقال لا یخفی ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرک او مبدء الانکشاف او نحوه
وهذا امر مشترک بین الجمیع فمن رای ان العلم لا حقیقة له سوی هذا المفهوم اعنی ظن ان ذلک المتصور بهذا العنوان هو هذا المفهوم
ذهب الی انه بدیهی ومن رای ان حقیقته غیره وهذا المفهوم عنوان وعرضی له ذهب الی انه نظری فالذاهبون الی البداهة
ذهبوا الی انه لا حقیقة له سوی هذا المفهوم والذاهبون الی النظریة ذهبوا الی ان حقیقته غیره وهذا المفهوم عنوان له فالمص
حکم اولا بان العلم بهذا العنوان من اجلی البدیهیات ثم بان تنقیح حقیقته باهاهی هذا المفهوم او ان حقیقته غیره وهذا عنوان
له عسیر جدا هذا کلامه وانت تعلم ان هذا خبط صریح لان الذاهبین الی بداهة العلم لا یذهبون الی انه لا حقیقة للعلم سوی هذا
المفهوم فان هذا جهل صریح لا یرتکبه عاقل فکیف یظن مثل هذا الظن الذی هو من بعض الظن بعض الاکبار اولی الابدی
والابصار وایضا لا ریب فی ان عنوان الحاضر عند المدرک ومفهومه غیر عنوان مبدء الانکشاف ومفهومه فاما ان یکون
بعنوانهما ومصداقهما واحدا فیکون للعلم حقیقة وراء المفهوم والعنوان هی المعنونة بالعنوانین والمصداق للمفهومین او
لا یکون کذلک بل یکون حقیقة الحاضر عند المدرک عین مفهومه وحقیقة مبدء الانکشاف عین مفهومه ولا یکون
لهذین المفهومین مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشیاء لا تنکشف بهذین المفهومین فیستحیل ان یکون
حقیقة العلم هی هذین المفهومین فقط ولانه لو کان الامر کذلک لزم ان یتحقق فیما اذا علمنا شیئا واحدا علوم کثیرة وهی مفهوم
الحاضر عند المدرک ومفهوم مبدء الانکشاف ومفهوم المعنی المصدری ونحوها لان هذه المفهومات مغایرة ولیس للعلم
حقیقة سواها یکون مصداقا لها فیکون مفهوم الحاضر عند المدرک علما ومفهوم مبدء الانکشاف علما آخر ومفهوم المعنی المصدری

Marfat.com

علما ثالثا ولایکون ہناک حقیقۃ واحدۃ تکون تلک المفہومات عنوانات لہا واللازم بدیہی البطلان ولا یقول بذلک احد وایضا المصر قائل بان مصداق مفہوم العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ کما سیاتی فلا یصح بناء کلامہ علی انہ لیس للعلم حقیقۃ وراء المفہوم و بالجملۃ فکلام ہذا القائل مما لا یستحق ان یلتفت الیہ فضلا عن ان یعول علیہ وسنیشیر الی ما فی کلامہ من الخبط والاختلال فیما بعد انشاء اللہ تعالی **قولہ** وفیہ نظر حاصل النظر ان العلم حقیقۃ واحدۃ محصلۃ فہی مندرجۃ تحت مقولۃ من المقولات فہی مندرجۃ تحت جنس وکل ماہ جنس فلہ فصل فلہا حد موصل الی تصورہا بالکنہ فیکون علمہا مکتسبا من حدہا فلا تکون بدیہیۃ التصور ومن العجائب ما اجاب بہ بعض الشراح من ان العلم الجزئی من المقولۃ لا مطلق العلم وہذا الکلام لم یحصل بعد ما ولا فلان مطلق العلم حقیقۃ محصلۃ فہی لا محالۃ مندرجۃ تحت مقولۃ فانکار کون مطلق العلم من مقولۃ لیس لہ معنی واما ثانیا فلان کون العلم الجزئی من مقولۃ انما یتصور اذا کان مطلق العلم من تلک المقولۃ فلا مساغ لکون العلم الجزئی من مقولۃ وعدم کون مطلق العلم منہا واما ثالثا فلان العلم الجزئی اذا کان من مقولۃ فحقیقۃ العلم الجزئی مکتسبۃ من الحد فیکون تلک الحقیقۃ نظریۃ علی خلاف ما یزعم الذاہبون الی بدیہۃ العلم **قولہ** وہو مختص بالنظریات لان مالہ حد یکون مکتسبا من حدہ فیکون لا محالۃ نظریا وفیہ نظر ظاہر لجواز ان یحصل الحد دفعۃ ثم یحصل المحدود دفعۃ کما ان صاحب القوۃ القدسیۃ یحصل عندہ صورۃ الدلیل دفعۃ فیحصل لہ النتیجۃ دفعۃ فالقول باختصاص التصور بالکنہ بالنظریات غیر صحیح بل کما یجوز ان یکون التنبیہ علی القضایا الضروریۃ فی صورۃ الدلیل کذلک یجوز ان یکون معرف الضروریات التصوریۃ فی صورۃ الحد **قولہ** الا ان یقال حاصل الجواب ان اندراج حقیقۃ تحت مقولۃ من المقولات مسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون المقولۃ جنسا لہا بل یجوز ان یکون اندراج حقیقۃ العلم تحت مقولۃ من قبیل اندراج فصول انواع المقولۃ تحتہا فان الفصول عندہم بسائط عقلیۃ فلا یکون المقولۃ جنسا لہا فصدق المقولۃ علیہا انما ہو من قبیل صدق اللوازم علی ملزوماتہا فکذلک یجوز ان یکون حقیقۃ العلم بسیطۃ عقلیۃ وتکون مندرجۃ تحت مقولۃ ولا یکون تلک المقولۃ جنسا لہا حتی یکون لہا فصل فیکون لہا حد فیکون متصورا بالکنہ فان قیل فعلی ہذا لا یکون المقولات اجناسا عالیۃ قلنا جنسیۃ المقولات انما ہی بالقیاس الی المرکبات التی تحتہا والشارح رد ہذا الجواب فی الحاشیۃ وقال ہذا القول سخیف لانہ علی تقدیر بساطتہ لا یصدق الکیف الذی ہو جنس عال لما تحتہ علیہ صدقا عرضیا لان العلم لیس فصلا مقسما للکیف فی شیء من الحقائق المحصلۃ حتی یصدق علیہ الکیف صدقا عرضیا صدق الجنس العالی علی الفصل المقسم ولیس معروضا لنفس الکیف لان العارض اما ان یکون انتزاعیا وہو باطل لان الجنس العالی للحقائق الموجودۃ لا یکون امرا انتزاعیا وانضمامیا فلا یخلو اما ان ینضم الیہ من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بفصل ما فیلزم وجود الجنس فی الخارج

Marfat.com

بدون النوع او یصیر نوعا او لا ثم یعرض له فیکون ههنا حقیقة اخری من مقولة الکیف بالذات والعلم المعروض لها کیف بالعرض ولا شک فی ان تلک الحقیقة مما لا مدخل لها فی کون العلم مبدء للانکشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم یقل به احد وان ذهب ذاهب الی التسامح تشبیها للامور الذهنیة بالامور العینیة وما قیل انه کیف بمعنی العرض العام فلیس بشیء علی ما حققه الاستاذ فی شرح الرسالة مع انه لم یقل ان الکیف الذی هو المقولة عرض عام فیجب ان یکون علی تقدیر کونه کیفا من مقولة الکیف بالذات کالحالة الادراکیة عند القائل بها انتهی وانت تعلم ان کثیرا من انواع الکیف امور انتزاعیة کالزوجیة والفردیة وغیرهما فیجوز ان یکون نوع من مقولة الکیف امرا انتزاعیا عارضا لحقیقة العلم فما ذکره فی ابطال کون الکیف العارض امرا انتزاعیا لیس بشیء واما القول بان عد العلم من مقولة الکیف تسامح او بانه کیف بمعنی العرض العام فسیأتی الکلام فی ذلک انشاء الله تعالی **قوله** من قبیل کون فصول الجواهر جواهر هذا علی سبیل التمثیل فان فصل کل نوع من ای مقولة کان یصدق علیه المقولة التی یندرج تحتها النوع صدقا عرضیا فان صدق الجنس علی الفصل لا محالة صدق عرضی **قوله** او یقال المطلوب بدیهة بالصورة الاجمالیة فالعلم بکنه العلم بدیهی وعلمه بالکنه نظری علی ما اشتهر بین المتاخرین من ان العلم بالکنه مختص بالنظریات والعلم بکنه الشیء بالضروریات ظن منهم ان الحاصل بالذات فی العلم بالکنه والعلم بالوجه الذاتیات والعرضیات واما نفس الذات فهی حاصلة بالعرض فالعلم بکنه الشیء لا یکتسب من ذاتیاته وعرضیاته فهو غیر مکتسب اذ الکاسب اما الذاتیات او العرضیات کذا قالوه وقد بینا لک علی فساده فیما سبق فانه اذا لم یکن الحاصل فی الذهن بالذات الا الذاتیات او العرضیات فلا یحصل بالکسب علم زائد وهو صریح البطلان وسیاتی تفصیل ذلک انشاء الله تعالی فاذن یمکن اکتساب العلم بکنه الشیء من ذاتیاته وقد عرفت سابقا ان التصور بالکنه یمکن ان یکون بدیهیا فالقول باختصاص العلم بکنه الشیء بالضروریات والعلم بالکنه بالنظریات باطل فلا یمکن ان یقال بکون العلم المتنازع فیه بدیهیا بالصورة الاجمالیة ونظریا بالصورة التفصیلیة بل یجوز ان یکون بصورة الاجمالیة ایضا نظریا یکتسبا من صورته التفصیلیة اعنی هذا کما یجوز ان یکون بصورته التفصیلیة ایضا بدیهیا والاصح ان بین البداهة والنظریة یختلفان بالعلم الاجمالی والتفصیلی فافهم **قوله** والحق انه لیس کیفا هذا بناء علی ما ذهب الیه الشارح من ان العلم نفس الواجب سبحانه فهو علی مذهبه لیس مندرجا تحت مقولة من المقولات فلا یمکن ان یقال ان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس فله فصل فله صدر فله کاسب فهو نظری وانت تعلم ان العلم علی مذهبه لا یکون بدیهیا ولا نظریا بل یکون ممتنع التصور بالکنه وبکنهه کما صرح به فاقحام هذا الکلام فی هذا المقام لیس مناسبا فانه لا یصلح ان یکون جوابا عن النظر الوارد علی القائلین ببدیهة الا ان یقال انه انما اتی بهذا الکلام تنبیها علی ما هو الحق عنده فی هذا المقام **قوله** وما قیل استدل الذاهبون الی بدیهة حقیقة العلم بان غیر العلم انما یعلم بالعلم فلو کان العلم لا یعلم الا بالغیر لزم الدور فالعلم لا یکون معلوما بالغیر بل بنفسه فلا یکون مکتسبا بل ضروریا

وہذا الدلیل فی غایۃ السقوط لان تصور الغیر انما یکون بقیام فرد من حقیقۃ العلم بذہن المتصور لا علی تصور ذلک الفرد ولا علی تصور حقیقۃ العلم والموقوف علی تصور الغیر علی تقدیر نظریۃ حقیقۃ العلم تصور حقیقۃ العلم لا قیام فرد منہا بذہن المتصور فالموقوف غیر الموقوف علیہ فلا دور والی ہذا اشار الشارح فیما بعد بقولہ فما قیل یجوز ان یتوقف الخ ولما کان ہذا الایراد علی ہذا الدلیل ظاہر الورود وجہ الشارح بتوجیہ آخر وبینہ بقولہ اذ حاصلہ الخ **قولہ** فیدور فیتحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات الدور وہو توقف الشیٔ علی ما یتوقف علی ذلک الشیٔ بین الاستحالۃ لا یحتاج احالتہ الی دلیل وبیان کما لا یخفی وسیاتی انشاء اللہ تعالی فتعلیل استحالۃ الدور باستلزامہ تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات من جہۃ ان کلا من الامرین او الامور الدائرۃ موقوف علی ما یتوقف علیہ فکل منہا ما بالعرض بالقیاس الی صاحبہ فتحقق الدور یستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غیر معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لیس بین استحالۃ واوضح بطلانا من توقف الشیٔ علی نفسہ کیف ولم یذہب وہم من الصغار العقول الی تجویز الدور وتسویغ توقف الشیٔ علی نفسہ وقد جوز کثیر من الحکماء الکبار اولی الایدی والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ وسنعود الی ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وانما خص الدور بالذکر لما کان لمتوہم ان یتوہم ان حاصل ما ذکرہ الشارح فی توجیہ الدلیل المذکور ان العلم مبدء لظہور الغیر فان کان العلم ظاہرا بنفسہ فہو المطلوب وان کان ظاہرا بالعرض من جہۃ الغیر فذلک الغیر لا یکون ظاہرا لذاتہ بل ظاہر الغیرہ فذلک الغیر اما ہو العلم فیدور او غیرہ والکلام فیہ الکلام فیتسلسل فاللازم احد الامرین اما الدور او التسلسل والمستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل خص الدور بالذکر فکان ہذا التوجیہ غیر مطابق لکلام المستدل دفعہ بقولہ وانما خص الدور بالذکر یعنی ان تخصیص الدور بالذکر انما ہو لان التسلسل اصرح فی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ ہو عبارۃ عن ذہاب سلسلۃ ما بالعرض لا الی نہایۃ فلا تحقق ہناک ما بالذات والا انقطعت السلسلۃ وانبت التسلسل فظہور استحالتہ وصراحۃ بطلانہ لم یتعرض لذکرہ لانہ لا یخفی علی ذی عقل ان کلام الشارح فی غایۃ السخافۃ لان التسلسل لیس ابین استحالۃ واصرح بطلانا من الدور فکان الزوم التسلسل احق بالذکر من لزوم الدور علی انک قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذی علل باستحالتہ استحالۃ الدور والتسلسل لیس بین الاستحالۃ فضلا عن ان یکون التسلسل بین الاستحالۃ علی حد یستحق ترک الذکر لاجل استحالتہ علی ان حاصل التوہم الذی دفعہ ہو ان المستدل لم یتعرض للزوم التسلسل بل اکتفی بذکر لزوم الدور والتوجیہ الذی ذکرہ الشارح متعرض للزومین فکلام المستدل غیر منطبق علیہ وحاصل کلامہ فی دفع التوہم ان التسلسل اصرح فی لزوم تحقق ما بالعرض بغیر ما بالذات فلذا ترک المستدل ذکرہ وہذا غیر واف لدفعہ اذ لزوم التسلسل لیس باوضح من لزوم الدور وان سلم ان استحالۃ التسلسل واستلزامہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من استحالۃ الدور واستلزامہ ذلک فلا بد لدفعہ

Marfat.com

من بیان ان لزوم التسلسل کان اوضح من لزوم الدور حتی یکون ذکر لزوم التسلسل مستغنیا عنہ ولا یکفی لدفعہ بیان ان استحالۃ التسلسل اظہر من استحالۃ الدور وشتان بین الامرین علی ان الاکتفاء بذکر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرین اما الدور واما التسلسل غیر معقول اذ اللازم لما کان احد الامرین لا علی التعیین فالحکم بلزوم احدہما علی التعیین لا یصح اذ لا لزوم لہ فافہم **قولہ** سانحظ قال فی الحاشیۃ لان القائل لم یقل ان تصور الغیر موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیہ ما اوردہ من المنع بل قال ان ظہور الغیر وانکشافہ موقوف علی تعلق العلم بہ فلو کان العلم منکشفا وظاہرا تعلق الغیر بہ یلزم الدور والفرق بین الامرین ظاہر لا ان یقال ہذا خروج عما فیہ الکلام لان المتنازع فیہ ان حقیقۃ الکلیۃ ہل ہی مکتسبۃ او بدیہیۃ لا فی کونہ مبدء للانکشاف انتہی ولا یخفی علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام لیس لہ کثیر معنی لان الخلاف کما حققنا فی فاتحۃ البحث انما ہو فی ان حقیقۃ العلم ہل ہی مکتسبۃ وتعلم بالنظر او بدیہیۃ فہی علی کل تقدیر انما ہی منکشفۃ بتعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا والفرق انما ہو بانہا ان کانت بدیہیۃ لم یکن تعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا بما یکون کاسبا لہا معرفا ایاہا وان کانت نظریۃ کان تعلق فرد منہا بہا مسبوقا بتعلق فرد منہا بکاسب لہا فقولہ انہ مبدء لظہور الغیر ان اراد بہ ان الغیر انما ینکشف بتعلق فرد من افراد العلم فذلک مسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون حقیقۃ العلم ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ لجواز ان یکون حقیقتہ نظریۃ بل ممتنعۃ الاکتساب والتصور ویکون تعلق فرد منہا بشی مما عداہا کاشفا لما تعلق بہ وان اراد بہ ان تصور حقیقۃ العلم مبدء لظہور الغیر وانکشافہ فذلک ممنوع بل بدیہی البطلان اذ تصور حقیقۃ العلم انما ہو مبدء لظہور حقیقۃ العلم وانکشافہا لا انکشاف شی مما عداہا وقولہ والا فہو نور وظہور بالعرض ان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ فہی مبدء لانکشاف الاشیاء المتعلقۃ ہی بہا بالعرض فاللازم ممنوع اذ لا یلزم من کون حقیقتہ نظریۃ ان لا یکون تعلق فرد تلک الحقیقۃ بشی مبدء بالذات لانکشافہ کیف ولو فرض ان حقیقتہ ممتنعۃ التصور فلا یلزم ان لا یکون تعلق فردہا بشی مبدء لانکشافہ فان تصور تلک الحقیقۃ لیس شرطا لانکشاف شی ولا مدخل فی انکشاف شی لتصورہا اصلا کما لا یخفی وان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن بدیہیۃ لم تکن معلومۃ ومنکشفۃ بالذات بل کانت معلومۃ ومنکشفۃ بواسطۃ الغیر ای معرف تلک الحقیقۃ فذلک مسلم ولبطلان اللازم ممنوع قولہ فذلک الغیر اما نور ومبدء ظہور بذاتہ فہو العلم حقیقۃ او نوریۃ ظل نور العلم فیدور افیخ قلنا ان اریدبکون ذلک الغیر نورا او مبدء ظہور بذاتہ ان یکون بدیہیا معرفا للعلم ومبدء لظہورہ ای کاسبا لہ فیختار ذلک ولا یلزم من ذلک ان یکون العلم حقیقۃ ہو ذلک الغیر اذ لیس معنی العلم ما یکون بدیہیا کاسبا لشی بل ہو ما یکون مبدء لانکشاف شی بان یتعلق فرد من افراد حقیقۃ بذلک الشی لا بان یکون بدیہیا کاسبا لہ فرب بدیہی کاسب لشی لیس علما وان اریدبہ ان یکون الغیر مبدء للانکشاف بان یتعلق فرد من حقیقتہ بحقیقۃ العلم فیکون کاشفا لہا فذلک غیر لازم من کون حقیقۃ العلم نظریۃ انما اللازم منہ ان یکون تعلق فرد من افرادہا بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا

Marfat.com

یعرف لہا فکما لایلزم من کون الحقیقۃ الانسانیۃ مثلا نظریۃ الا ان یکون تعلق فرد من افراد العلم بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہ
بالحیوان الناطق لاان یکون الحیوان الناطق نفس حقیقۃ العلم فکذلک لایلزم من کون حقیقۃ العلم نظریۃ الا ان یکون تعلق فرد من
افرادہا بہا مسبوقا بتعلق فرد منہا بمبادیہا لاان یکون مبادیہا نفس حقیقۃ العلم وقولہ او نوریۃ ظل نور العلم ان اراد بہ ان انکشاف
الغیر لاجل تعلق فرد من افراد العلم بہ فذلک صحیح لکن لایلزم منہ الدور فان انکشاف حقیقۃ العلم علی تقدیر کونہا نظریۃ انما ہو بتعلق
فرد من افرادہا بہا وتعلق فرد من افرادہا بہا موقوف علی تعلق فرد من افرادہا بمبادیہا وہو غیر موقوف علی تعلق فرد من افرادہا
بنفسہا حتی یلزم الدور وان اراد ان انکشاف الغیر فرع علی انکشاف حقیقۃ العلم فذلک غیر لازم علی تقدیر نظریتہا فان انکشاف
الغیر انما ہو بتعلق فرد من حقیقۃ العلم لا بانکشاف نفس حقیقتہ فیجوز ان یکون حقیقۃ العلم نظریۃ یکتسب من مبادیہا ویکون مبلویہا بدیہیۃ او منتہیۃ
الی مبادیہ بدیہیۃ تنکشف بتعلق فرد من افراد العلم بہا بلا کاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذکرہ فی الحاشیۃ بقولہ بل قال الخ
فی غایۃ السخافۃ اولا یلزم علی تقدیر نظریۃ حقیقۃ العلم ان یکون حقیقتہ ظاہرۃ ومنکشفۃ بتعلق الغیر بہا بل انما یلزم ان یکون
حقیقتہ ظاہرۃ ومنکشفۃ بتعلق فرد من افرادہا بہا بعد تعلق فرد من افرادہا بالغیر ہا اعنی معرفہا الکاسب لہا ولو اراد بالغیر فرد من
افرادہا وقیل ان حقیقۃ العلم علی تقدیر النظریۃ انما تکون ظاہرۃ ومنکشفۃ بتعلق الغیر ای فرد من افرادہا بہا فذلک مسلم لکن لایلزم
من ذلک الدور اذ انکشاف حقیقۃ العلم موقوف علی تعلق فرد من افرادہا بہا من دون عکس اصلا اذ انکشاف فرد من افرادہا
لایتوقف علی تعلق نفس حقیقتہ الکلیۃ بذلک الفرد بل ہو منکشف بنفسہ لکون العلم بہ حضوریا او ہو منکشف بتعلق فرد آخر من افراد
العلم بہ لا بتعلق نفس حقیقتہ الکلیۃ التی فیہا النزاع ولو سلم ان انکشاف فرد من افراد العلم موقوف علی تعلق نفس حقیقۃ الکلیۃ بہ
فلا دور ایضا اذ الموقوف علی تعلق فرد من افرادہا انکشاف نفس حقیقۃ العلم وہو لیس مما یتوقف علیہ انکشاف فرد من افرادہا
بل ما یتوقف ہو علیہ تعلق نفس حقیقۃ الکلیۃ لا انکشافہا ولو سلم ان انکشافہا مما یتوقف علیہ انکشاف فرد من افرادہا فلا دور ایضا
اذ انکشاف الفرد علی ہذا التقدیر موقوف علی انکشاف الحقیقۃ وانکشاف الحقیقۃ موقوف علی تعلق الفرد بہا لا علی انکشافہ حتی یدور
مع ذلک کلہ ان اراد بالغیر الفرد وقیل ان انکشاف حقیقۃ العلم یکون موقوفا علی تعلق الفرد والزم الاستحالۃ بذلک فلا یخفی انہ لو
فرض حقیقۃ العلم بدیہیۃ فہی علی ذلک التقدیر لاتکون منکشفۃ الا بتعلق الفرد اذ علمہا لایکون حضوریا حتی تکون منکشفۃ بنفسہا
کما یظنون من ان معلوم الحضوری منکشف بنفسہ لا بتعلق العلم فلو لزمت من ذلک استحالۃ لزمت علی تقدیر بدیہۃ حقیقۃ
العلم ایضا ہذا وقد تنزل عما ذکرنا وسلم ما ذکرہ من انہ علی تقدیر نظریۃ العلم یکون ظہور الغیر وانکشافہ موقوفا علی تعلق العلم بہ فظہور العلم وانکشافہ
یکون موقوفا علی تعلق الغیر بہ فلا دور ایضا اذ انکشاف الغیر موقوف علی تعلق العلم بہ لا علی انکشاف موقوف وانکشاف العلم موقوف
علی تعلق الغیر بہ فانکشاف العلم لیس بموقوف علیہ وتعلق العلم لیس بموقوف نعم لو کان انکشاف الغیر متحوفا علی انکشاف العلم

Marfat.com

وانکشاف العلم موقوفا علی انکشاف الغیر او کان انکشاف الغیر موقوفا علی تعلق العلم و تعلق العلم موقوفا علی انکشاف الغیر بالذات
او بالواسطة لکان دورا ولیس فلیس فتوهم الدور ههنا توهم بعید وبظهور فساده ارتکبه الشارح تنبیه هو نفسه علی سخافته فقال الا
ان یقال وحاصله ان التوجیه الذی ارتکبه انما یستقیم لو کان الکلام فی کون العلم مبدء الانکشاف بان یقال ولم یکن العلم
مبدء الانکشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغیر کان غیره مبدء الانکشاف فهو انکان مبدء الانکشاف لذاته فهو العلم والا
فانکان مبدء الانکشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فیدور او بواسطة غیره فالکلام فی ذلک الغیر فانکان مبدء الانکشاف
بالذات فهو العلم والا فهناک مبدء آخر للانکشاف والکلام فیه الکلام فیتسلسل لکن لا کلام فی کون العلم مبدء الانکشاف بل
فی کون حقیقته بدیهیة او نظریة ولا یلزم شئ من الدور والتسلسل علی تقدیر کونها نظریة کما عرفت وهذا ظاهر جدا ولا وجه للتمریض
الذی اشار الیه بقوله الا ان یقال **قوله** ولکنا قد نشرح قال فی الحاشیة قیل انما بین معناه بتقسیم ومثال اما التقسیم
فهو بمیزه عما یلتبس به کتمیزه بالجزم عن الشک والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثابت عن التقلید وهو ظاهر واما المثال
فهو ان ادراک البصیرة شبیه بادراک الباصرة اذ لا معنی للابصار الا انطباع مثال المبصر فی الباصرة کانطباع الصورة فی المرآة
کذلک المعقول کالمرآة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة فی العقل فالتقسیم یقطع العلم عن مکان الاشتباه
وهذا المثال یفهمک حقیقة العلم کذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازانی لیس المراد بالمثال ههنا جزئیا من جزئیات
علی ما فهمه البعض انتهی الظاهر من التعریف بالمثال هو التعریف بالمثال الجزئی کما ذکره فی الشرح وکلام الامام حجة الاسلام نص
علی ان المراد بالمثال هو الشبیه کما ذکره فی الحاشیة حیث قال الامام فی المتصفی ان التقسیم المذکور یقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثیل بادراک الباصرة یفهمک حقیقته انتهی **قوله** واما الاسمی فلا یضر تعسر الحقیقی توهم الآمدی ان کلام الامام حجة الاسلام
متهافت حیث حکم بتعسر تحدید العلم وحکم بان التقسیم والمثال یفیدان تعریفه فالقسمة والمثال ان افادا التمیز فیعرف بهما فلا یصح
الحکم بتعسر التحدید وان لم یفیدا التمیز فلا یعرف العلم بهما فلا یصح الحکم بانه یعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشارح موافقا لما افاده السید
المحقق فی حواشی شرح المختصر بان المحکوم علیه بالتعسر هو التحدید الحقیقی والمحکوم علیه بافادة القسمة والمثال ایاه هو التحدید
الاسمی فلا تهافت وانما کان یلزم لو نفی التحدید مطلقا وحکم بتعسره کیف کان حقیقة کان او اسمیا ثم اثبت لمعرفة طریق هو القسمة
والمثال ولیس الامر کذلک ومنشأ الغلط عدم التفرقة بین التحدید الحقیقی والتحدید بالاسمی والحق ان مراد الامام تعسر التحدید دون
مطلق التعریف والآمدی لا یفرق بینهما ومنشأ الغلط ما افاده السید المحقق قدس سره من ان اهل العربیة والاصول یستعملون الحد
بمعنی المعرف مطلقا وکثیرا ما یقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحین فالمحکوم علیه بالتعسر هو الحد بالمعنی الذی اصطلح
علیه المنطقیون والمحکوم علیه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو الحد بمعنی التعریف مطلقا کما یستعمله اهل العربیة والاصول فلا تهافت

Marfat.com

وهذا الكلام ايضا انما يحتاج اليه انكان فى كلام الامام حجة الاسلام مايدل على انه حكم بتعسر الحد وبافادة القسمة والمثال الحد وليس كذلك
فانه قدس سره حكم بتعسر الحد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال وظاهر انه لاتهافت فى هذا الكلام فانه لايلزم من تعسر الحد تعسر التعريف
ولذا قال السيد المحقق ان الامام انما قال بتعسر التحديد دون التعريف وهذا كلام محقق لابعد فيه اصلا لما ذكره الشارح فى الجواب
من ان المراد تعسر التحديد الحقيقى دون الاسمى والمستفاد بالقسمة والمثال هو الثانى دون الاول فلايعول عليه فان الحد الاسمى
هو مايكون حد المفهوم الاسم ولايجب ان يفيد المثال او القسمة حد مفهوم اسم العلم قال فى الحاشية اعلم ان الحقائق الموجودة تيسر الاطلاع
على ذاتياتها والتميز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتحديدها فى غاية السهولة لان اللفظ
اذا وضع فى الاصطلاح او اللغة لمعنى مركب فما يدخل فيه كان ذاتيا له وما يخرج عنه كان عرضيا له وحدودها ورسومها كانت اسمية
كما ان حدود الحقائق الموجودة ورسومها بحسب الحقيقة انتهى وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الفرق بين الحد الاسمى والحد الحقيقى
وكذا بين الرسم الاسمى والرسم الحقيقى هو ان حدود المفهومات الاصطلاحية واللغوية ورسومها اسمية وحدود الحقائق الموجودة
ورسومها حقيقية ولايخفى ان العلم من الحقائق الموجودة فيكون حده ورسمه حقيقيين لااسميين حتى يفيد القسمة والمثال حده
الاسمى ولعل مقصوده ان العلم لما كان من الحقائق الموجودة فله حدان اسمى شارح لمفهوم الاسم وحقيقى مفيد لكنه الحقيقة والاول
قبل العلم بوجوده والثانى بعده والمحكوم عليه بالتعسر هو الثانى دون الاول وهذا القدر كاف لدفع التهافت ولا يدعى ان القسمة
والمثال يفيدان الحد الاسمى كليا حتى يرد عليه انه لايجب افادتهما الحد الاسمى فتامل جدا **قوله** وما قيل اجاب شارح المختصر عما اورد
الآمدى من توهم التهافت فى كلام الامام حجة الاسلام بانا نختار ان القسمة والمثال يفيدان التميز لكن افادتهما التميز لايستلزم
صلوحهما للتعريف لجواز ان لايعرف بهما لازم بين الثبوت حتى يعرف به فالعلم تميز بالقسمة والمثال مع تعسر تعريفه واورد عليه
السيد المحقق فى حواشيه بان القسمة الحقيقية لاتطوائها على المشترك والمميز تشتمل على تعريفات اقسامها فالقسمة يفيد التعريف
قطعا واشتمال التعريف على لازم بين الثبوت غير لازم والمثال مآله الى الرسم فهو من اقسام المعرف فلا وجه للحكم بتعسر التعريف
مع تجويز معرفة العلم بالقسمة والمثال وهذا ظاهر جدا **قوله** لان العلم المتعلق الخ قال فى الحاشية يمكن ان يقال معنى كون
العلم بديهيا انه ظاهر ومنكشف بذاته لابتبعية الغير وهذا لاينافى الحضورية والمخصوص بالعلم الحصولى معنى آخر انتهى لايخفى ان
حاصل السوال المصدر بقوله لايقال ان النزاع غير معقول لان البديهة والنظرية من خواص العلم الحصولى وعلم العلم
حضورى فلايمكن ان يجاب عنه الابان مورد النزاع صالح للاتصاف بالبديهة والنظرية واما القول بان المراد بالبديهة معنى
آخر غير ما هو مقابل للنظرية كما هو المصطلح فهو خروج عن المقام اذ لاكلام ههنا فى ان العلم الذى هو حضورى هل هو منكشف بذاته
ام لافان هذا بحث آخر لاتعلق بهذا المقام فما ذكره فى الحاشية فى غاية السقوط **قوله** ومن ههنا يقترح قال فى الحاشية

هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبناء البديهة على البساطة فالنزاع معنوى راجع الى البساطة والتركيب انتهى انت تعلم ان الذاهبين الى بديهة العلم لا يذهبون الى بساطته بل يقولون باندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق عرضى فارجاع هذا النزاع الى النزاع فى البساطة والتركيب غير مستقيم **قوله** والظاهر التنظير قال فى الحاشية المراد من التنظير ما هو شبيه لما هو نظيره ولا يكون من افراده وعلى هذا يكون قوله كالنور تعريفا للعلم بالمثال بالمعنى المختار عند المحقق التفتازانى واشرنا اليه فى الحاشية السابقة ويمكن ان يجعل تمثيلا بتقدير المضاف اى كعلم النور فيكون من افراد المثل له وتعريفا بالمثال ايضا على ما قيل ويكون اشارة الى الاستدلال ايضا على ما بينه المصرح اى ما هو المشهور فى هذا المقام من الاستدلال بحكم الخاص على حكم العام انتهى **قوله** ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين اختلف الشراح فى الطريق الذوقى فبينه الشارح بقوله ولعل ذلك الطريق كما سياتى انشاء الله تعالى وقال بعض الشراح الذوقى الصحيح بحكم بان العلوم الجزئية الحاصلة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة بها هى هى سواء كانت واحدة مشتركة بينها او متعددة وهذه الحقيقة هى المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التى بها يمتاز عن الجهل كالانكشاف والسرور والنعم وغيرها وظاهر ان تلك العلوم بنفس حقائقها لا لسبب كونها افرادا لامر عرضى آخر يترتب عليها تلك الآثار كما نعلم ان السوادات القائمة بالاجسام بنفس حقيقتها منشأ للآثار المترتبة عليها والوجدان السليم بحكم بان تصور تلك العلوم حاصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان يعلم علمه بشئ ويعتقد بانه عالم بذلك الشئ وليس هذا العلم العلم بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علمان علم بنفس كنه الوجه وعلم بذى الوجه بالوجه والرجوع الى الوجدان يحكم بان فى صورة تصورنا للعلوم منا ليس الا علم واحد متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض انه لم يحصل لنا الا علم واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد التفاتنا بعد نعلم هذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلك الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه انتهى وهذا الكلام مع طوله ليس تحته طائل لان علم العلم على النحو الذى ذكره علم حضورى ليس بديهيا ولا نظريا ولا كلام فيه بل الكلام فى ان تصور حقيقة العلم بديهى او نظرى وظاهر ان كل احد لا يعلم حقيقته ولو كفى عدم اكتساب ذلك العلم الحضورى فى اثبات بديهة حقيقة العلم لم يحتج الى التطويل الذى ارتكبه بل يكفى ان يقال علم العلم حضورى فحقيقة العلم ليست نظرية بل بديهية وقال البعض الآخر من الشراح مراده من بديهة العلم بالمعنى المصدرى وتعسر تنقيح مصداقه فالطريق الذوقى هو ان علم النور وعلم السرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدرى المطلق ولا شك فى ان بديهة الحصة الخاصة من المعنى المصدرى الانتزاعى يستلزم بداهة مطلقها بكنهه فان الحصة امر انتزاعى حاصل فى الذهن بكنهها فان كنه الانتزاعى ما هو حاصل فى الذهن و

المطلق جزء له فيكون حاصلا بكنهه ايضا انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد بدهية العلم بالمعنى المصدرى لم يحتج باثباتها الى تجشم
دليل فان بدهته بديهية لاسيما وقد ذهب المص الى ان بدهة البديهى بديهية وايضا بدهة العلم بالمعنى المصدرى غير قابلة للمنع
حتى تتكلف لدفع المنع الوارد على الاستدلال بتجشم طريق ذوقى الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة
لابد لدفعها من سلامة الذوق والبعض الآخر من الشراح حام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الا خبالا فقال العلم متصور
بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب
الى انه بديهى ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضى له ذهب الى انه نظرى فالذاهب الى البدهة استدل
بان بدهة الخاص يستلزم بدهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذى استدل على بدهته مفهوم انتزاعى وان افراده حصصه
وانه نوع بالنسبة اليها فقط منع كون العام ذاتيا وان لانتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته ليست الا ما انتزعه العقل
فقط منع كون الخاص مدركا بالكنه انتهى وقد نبهناك على فساده فيما سبق فى فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من وجوه الفساد
فى كلامه يرد عليه انه اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهى حقيقة كما يراه الذاهبون الى بدهته على ما زعم هذا القائل فلا وجه لبنائه
على ما اعتقده المتاخرون من ان الانتزاعى لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقوله والانتزاعى على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته
ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهى الحاصل فى الذهن كان العلم هو
الحاصل فى الذهن لا غير قطعا سواء كانت الكلية القائلة الانتزاعى لا حقيقة له الا ما انتزعه العقل صادقة او لا فافهم **قوله** ولعل
ذلك الطريق اعلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور
العام مطلقا واما المطلق فهو جزء خارجى للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضرورى عند تصور المقيد فاذا اخذ
العلم بالنور مقيدا لم يكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
فاندفع بما ذكره الشارح من الطريق الذوقى منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله
اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فانقيل الكلام فى مفهوم المقيد وهو بديهى لامحالة
لكونه انتزاعيا قلنا انكان الكلام فى المفهوم البديهى فلا حاجة الى الاستدلال على بدهته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان
المفهوم وحصته بديهيان بدهة على ان الطريق الذى ذكره شائع فيما بينهم فلا يلائم تفسير الطريق الذوقى فى كلام المص بما ذكره قول
المصولى من عند نفسى الخ قال فى الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجه الاول ان المقيد يجب
ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزء منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا له والثانى ان العام يجب حمله على
الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لامتناع الحمل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

Marfat.com

بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون الاجزاء فبدهية المقيد يستلزم بدهية المطلق وما اشتهر ان استلزام بدهية الخاص لبدهية العام مشروط بالشرطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنهة مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا فضلا عن ان يستلزم بدهية العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند الشرطين المذكورين ان كان العام جنسا قريبا اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري من هفوات المتاخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بدهية العلم بكنه العام قطعا على الشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا واما اذا اشترط ذلك فبدهية العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذا حد وان لم يكن ذا حد فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام لا بداهة العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير والحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنه بالنظر او بالبدهة كان العام معلوما قطعا فان كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مما له ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم العام بالكنه قطعا وان لم يكن العلم بالكنه مشترطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اورده الشارح على استلزام بدهية العلم بالخاص بالكنه بدهية العلم بالعام من انه لا مساغ لبدهية العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا يخلو عن دقة **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان لمجيب ان يجيب بانا لا نستدل ببدهية العلم بالنور على بداهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من حصول العلم بالنور تصوره اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهة تصورها بل نستدل ببداهة تصور مفهوم العلم بالنور الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بداهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بداهة تصور

Marfat.com

مفهوم المطلق فدفعه بان ذلك لا يجدى نفعا اذ لا يلزم منه بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يكفى لتصور مفهوم المقيد البديهى تصور المطلق بوجه اجمالى
حاصل فى الذهن بنفسه مع القيد والكلام ليس فى تصوره بوجه اجمالى حاصل فى الذهن بنفسه فانه بديهى قطعا بل الكلام فى العلم بالكنه لا فى العلم بكنهه فانه
بديهى البتة فالظاهر من كلام الشارح انه اراد ان بداهة مفهوم المقيد البديهى بكنهه لا يستلزم بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا
فلا يجدى الاستدلال نفعا اذ لا ينفى نظرية حقيقة العلم فمراده بعلمه بوجه اجمالى علمه بكنهه بالوجه الاجمالى لا نفس حقيقة المجملة التى هى
فى مرتبة المحدود وبنار كلامه على ان الكلام ههنا فى العلم الحقيقى لا فى المعنى المصدرى ولا فى مفهوم مبدء الانكشاف ونحوه اذ لو
كان الكلام فى المعنى المصدرى او فى مفهوم مبدء الانكشاف ما احتيج الى الاستدلال على بداهة العلم اذ لا يرتاب احد فى بداهة
المفهومين المذكورين فلا يرد عليه ان الكلام فى المعنى المصدرى والعلم بالنور حصته منه وهذه الحصة بديهية التصور وبداهة تصورها
يستلزم بداهة تصور المطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصوره علما بالكنه اذ ليس له حد لبساطته فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
علما بالكنه نظريا فالاستدلال نفى نظرية العلم قطعا نعم يرد على الشارح ان كلامه مبنى على ان العلم بكنه الشئ بديهى مطلقا وعلمه
بالكنه نظرى مطلقا وقد نبهنا على فساده فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع لفظيا كما سلف فالوجه ان يقال انه ان
اريد بعلم المقيد البديهى الذى استدل ببديهته على بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدرى المتعلق لشئ خاص فبديهته مسلمة
لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدرى بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع فى العلم الحقيقى وان اريد به العلم
بحقيقة العلم المتعلق لشئ خاص فلا نسلم بديهته فضلا عن ان يستلزم بديهته بداهة العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تفطنت بما
تلونا عليك بان القول الفصل فى هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم مبدء الانكشاف ونحوه من البديهيات الاولية والعلم
الحقيقى الذى هو مصداق المعنى الاول من النظريات الغريقية فى الخفاء **قوله** ولهذا افترقت الفرق علم انهم اختلفوا فى العلم
اختلافا عظيما فلنقص عليك حاله فنقول المذاهب التى بلغتنى ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمعقول
وهذا مما ينسب الى بعض المتكلمين النافين للوجود الذهنى وهم يجوزون الاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا
فى الخارج الثانى مذهب علمائنا الماتريدية القائلين بان العلم صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجودا
او معدوما ولا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود فى الخارج لتفيهم الوجود الذهنى وهو لا
يسمن بالحالة الانجلائية الثالث مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود الذهنى للاشياء بانفسها فى الذهن الذاهبين الى ان
العلم هو الحاضر عند المدرك ومصداقه ليس حقيقة واحدة بل هو فى علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم ايا ما كان
وفى علمه بالاشياء الغائبة عنه صور تلك الاشياء الحاصلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغايرة ايا ها بالاعتبار فهى بالحقيقة ليست
من مقولة واحدة بل من مقولة المعلوم ايه ما كانت الرابع مذهب الاشراقية القائلين بان الموجود فى الذهن مثال المعلوم وشبحه

المغايرا ياه بالحقيقة وهوالعلم به وهوعندهم من مقولة الكيف الخامس مذهب الصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى من ان الاشياء تحصل فى الذهن فتنقلب فى الذهن كيفا فصورها الذهنية التى هى من مقولة الكيف هى العلم بها والفرق بين هذا المذهب والمذهب الثالث ان هذا القائل يظن ان الشئ يحصل فى الذهن بنفسه لكنه ينقلب فى الذهن كيفا وينسلخ عن حقيقته التى هى له فى الخارج عند حصوله فى الذهن بخلاف اصحاب المذهب الثالث فانهم يرون ان حقائق الاشياء باقية عند حصولها فى الذهن والفرق بينه وبين المذهب الرابع ان هذا القائل يظن ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن لكنها تنقلب فى الذهن كيفا بخلاف اصحاب المذهب الرابع فان الاشياء لاتحصل بانفسها فى الذهن عندهم بل انما تحصل فى الذهن امثالها واشباحها السادس مذهب الصدر الشيرازى فى الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها فى عالم آخر والنفس مبدعة لتلك الصور السابع مذهب صاحب الافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعى للصورة الحاصلة فى الذهن يعنى حصول الصورة الثامن مذهب القائلين بان العلم هى الحالة الادراكية المعبر عنها بدانش وفى هذا المذهب مذهبان احدهما مذهب المصر وبعض المتاخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انها صفة منضمة متعلقة بالصورة الذهنية تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة وهذا لايغاير مذهب الماتريدية الا بانهم لايقولون بالوجود الذهنى واصحاب هذا المذهب يقولون به لكنهم اختلفوا فيما بينهم فذهب الجمهور منهم الى ان الاشياء حاصلة بانفسها فى الذهن فصورها المتحدة معها بالحقيقة هى متعلقات العلم واختلف هولاء فى ان الحصول فى الذهن هل هو عبارة عن الحلول فيه او هو من قبيل حصول الشئ فى الزمان او المكان وذهبنا نحن الى ان الحاصل فى الذهن امثال الاشياء واشباهها مخالفة لها بالحقيقة وهى متعلقات العلم بالذات فان عدت هذه الاختلافات اختلافات فى العلم من حيث كونها اختلافات فى متعلق العلم كانت المذاهب اربعة والا كان فيه مذهبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثانى انها صفة انضمامية فهذه تسعة مذاهب والعاشر مذهب القائلين بان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانى عشر مذهب من يقول ان العلم هو انتقاش المدرك بصورة ويجعله من مقولة الانفعال والثالث عشر مذهب الشارح وهو ان العلم هو الواجب سبحانه فهذه هى المذاهب التى وقفت عليها وما ذهب اليه البعض من ان العلم هو مقارنة العاقل والمعقول فى العقل الفعال فلعله هو المذهب الثانى عشر واما الاحتمالات العقلية فلا تكاد تحصى وتحقيق الحق والبطلان الباطل ياتى انشاء الله تعالى فى الحواشى المستانفة **قوله** وتفصيله ظاهر بهذا الكلام يدل على ان الاختلاف انما هو فى علم النفس بما هو غير ذاتها وصفاتها وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلولاته او بما وراءها اضافة او صفة ذات اضافة فالاختلاف معهم لايختص بعلم المدرك بما سوى ذاته وصفاته ومعلولاته لكن لما لم يكن جميع المذاهب حاصلة

فی مطلق العلم الشامل لعلم المدرک بذاته وصفاته ولعلمه بالاشیاء الغائبة عنه کمذهب من یقول ان العلم هو الصورة الحاصلة
المتحدة بالحقیقة مع المعلوم او انه مشارکة المغایرة له بالمهیة او ان العلم بالاشیاء الغائبة عنه هو الحالة الادراکیة وعلمه بذاته وصفاته نفس
ذاته وصفاته خص مورد النزاع بعلم النفس بما سوی ذاتها وصفاتها والتفصیل ان مطلق العلم اما حقیقة واحدة مشترکة بین علم
الواجب وبین علم الممکن اولا علی الاول اما ان یکون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وهو مذهب بعض المتکلمین او یکون عبارة
عن صفة ذات اضافة وهو مذهب علمائنا الماتریدیة او یکون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال وهو
مذهب **فرفوریوس** واتباعه او یکون عبارة عن الوجود الذی هو نفس الواجب وهو مذهب الشارح وعلی الثانی اما ان یکون
علم الممکن مطلقا سواء کان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشیاء الغائبة عنه حقیقة واحدة مغایرة بالذات لعلم الواجب سبحانه
وهو الذی ذهبنا الیه فان علم الواجب تعالی سواء کان بذاته او بغیره نفس ذاته الحقة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء کان عقلا
او نفسا حالة ادراکیة انجلائیة یعبر عنها بدانش لکنها اذا تعلقت بذات المدرک وصفاته سمیت علما حضوریا واذا تعلقت بالاشیاء
الغائبة عنه کان تعلقها بها بواسطة اشباحها المرتسمة فی المدرک المحاکیة لها المغایرة ایاها فیکون تعلقها بالاشباح اولا و
بالذات وبذوات الاشباح ثانیا وبالعرض فتلک الحالة اذا قیست الی الاشباح کانت علما حضوریا اذ لا وساطة هناک
للصورة والاشباح من صفات النفس او العقل لقیامها بهما فعلمها من قبیل علم المدرک بصفاته واذا قیست الی ذوات الاشباح
کانت علما حصولیا لکون الصور اعنی الاشباح وسائط فی الانکشاف واما ان لا یکون علم الممکن مطلقا حقیقة واحدة وذلک
بان یکون العلم الحضوری ای ما لا یکون بوساطة الصور عین ذات المدرک ذاتا واعتبارا ولا یکون العلم الحصولی کذلک
فاما ان یکون العلم الحصولی حقیقة واحدة اولا یکون کذلک بل یکون عین المعلوم حقیقة وغیره بالاعتبار فیکون العلم حقائق
متخالفة حسب تخالف المعلومات بالحقائق وعلی الثانی اما ان یکون العلم صفة قائمة بالعالم وهو مذهب الجمهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة القائمة بالذهن المتحدة مع المعلوم حقیقة او یکون العلم صورا قائمة بانفسها وهو ما ذکره الصدر الشیرازی فی الاسفار
وعلی الاول اما ان یکون العلم عبارة عن الحاصل فی الذهن من الاشیاء اعنی اشباحها المغایرة لها بالحقیقة وهو مذهب
الشیخ المقتول واتباعه ومذهب الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی آئل الی هذا المذهب اولا یکون کذلک فاما ان یکون
العلم عبارة عن انطباع الصورة فی الذهن اعنی الحصول الذهنی وهو مذهب صاحب الافق المبین او عبارة عن انتقاش
النفس بالصورة وهو مذهب القائلین بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخری فتلک الحالة اما انتزاعیة وهو مذهب
المصور وبعض المتاخرین او انضمامیة وهو مذهب العلامة القوشجی وغیره فهذا ضبط المذاهب المشهورة التی عثرنا علیها
قوله فاما باضافة فقط هذا مذهب العوام من المتکلمین ویبطله ان النزاع انما هو فی العلم بمعنی مبدء الانکشاف ولا یمکن

Marfat.com

ان يكون مبدء الانكشاف حقيقة نفس الاضافة والتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلا واقعية له الا باعتبار منشاء الانتزاع
فالعلم حقيقة منشاء انتزاع الاضافة لانفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا تعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلق العلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن لنفيهم الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارجي
لما كان معدوما محضا ولا شيئا بحتا استحال تعلق العلم به وايضا العلم يسابق التميز ومن المستحيل امتيازا للاشئ المحض وهذا
كما يبطل هذا المذهب يبطل مذهب الماتريدية ايضا لانهم ايضا نافون للوجود الذهني ولثبوت المعدوم فيلزم عليهم ايضا تعلق
العلم باللاشئ البحت وتميز المعدوم الصرف ولا غبار على مذهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما ستقف عليه انشاء الله تعالى ثم يرد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم
محصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولاشئ بحت وهو صريح البطلان فافهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا
هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى ويسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهو لا ريب شكر الله سعيهم قد اصابوا في ان
منشاء الانكشاف هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطاروا في نفي الوجود الذهني او يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم باللاشئ المحض وتميز المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هو لا في ان العلم اهي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له بل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع
كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة الكيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة
المعبرة عنها بالانش فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف
لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض
الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ومنشاء الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التجأ الى
منشاء الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشاء الانكشاف حقيقة انضمامية **قوله**
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة تذهب الى ان الحاصل من الشئ في الذهن الذي
هو العلم مثال ذلك الشئ وشبحه المغاير له بالمهية وفرقة تزعم ان الحاصل من الشئ في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا وهو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن

Marfat.com

ذلک لاستقیم علی مذہبہم بل العلم عندہم تابع للمعلوم فانکان المعلوم جوہرا کان العلم جوہرا وانکان فی اک کیفا کان ہذا کیفا وہکذا ولا
یتفح حقیقۃ الحال الابسط واسہاب فی المقال فنقول ہہنا مقامان الاول ان ہولاء الذاہبین الی کون العلم ہو الحاصل فی الذہن
سواکان نفس الشئ او مثالہ لما ذاذہبوا الی ذلک وہل ما دعموہ دلیلا علی رایہم حق او باطل والثانی ان النزاع بین القائلین
بحصول الاشیاء بانفسہا وبین القائلین بحصول الاشباح فی ای امروان الحق مع ای من الطائفتین اما المقام الاول
فتفصیلہ ان جمہور الفلاسفۃ لما راوا ان صور الاشیاء تحصل فی المدرک والاذہان عند العلم بہا کما یشہد بہ الرجوع الی الوجدان
ویدل علیہ دلائل الوجود الذہنی زعموا ان مناط انکشاف الاشیاء عند المدرک ہی صورہا الحاصلۃ فی ذہن المدرک فغیر الحاصل
فی الذہن لیس علما بل ہو العلم اذ العلم ہو منشاء الانکشاف وہو الصورۃ وایضا لما ابطل ہولاء کون العلم عبارۃ عن زوال امرو
احالوا ان لایحصل ولا یزول شئ عند العلم بامر لامتناع استواء حال العلم وما قبلہ بالبدیہۃ اوجبوا ان یحصل امر فی المدرک عند العلم
بشئ والحاصل فی المدرک ہو صورۃ ذلک الشئ فہی العلم بہ وربما قال قائلہم ان اولۃ الوجود الذہنی ان تمت دلت علی ان العلم
ہو الحاصل فی الذہن وربما اعتصم من یوثق بہ منہم بان العلم قد یکون مطابقا وقد یکون جہلا غیر مطابق فالعلم یتصف بالمطابقۃ
واللامطابقۃ بمعنی العدم وغیر الصورۃ لایتصف بہما فالعلم ہی الصورۃ فہذا ما بلغنی من دلائلہم ولا یذہب علی ذی مسکۃ ان کل ما حسبوا
نعولا طائل تحتہ اما الاول فلان حصول صور الاشیاء فی الذہن عند العلم بہا مسلم لاریب فیہ لکن لایلزم منہ ان یکون منشاء الانکشاف
ہو الحاصل فی الذہن لجواز ان یکون الحاصل فی الذہن متعلق العلم ولا یکون ہو نفس العلم ولا یجب ان یکون کل ما لابد منہ فی
انکشاف الاشیاء علما بالاشیاء وذلک ظاہر جدا واما الثانی فلانہ لایلزم من عدم کون العلم زوال امرو امتناع استواء حال العلم و
ما قبلہ الا ان یوجد فی المدرک صفۃ لم تکن فیہ قبل الادراک ہی منشاء الانکشاف واما ان یکون تلک الصفۃ صورۃ المعلوم فغیر
لازم لجواز ان یکون الحالۃ الانجلائیۃ متعلقۃ بصورۃ المعلوم واما الثالث فلان المذکور فی کتب القوم لاثبات الوجود الذہنی
اربعۃ دلائل الاول انا نحکم علی ما لیس بموجود فی الخارج فیجب وجودہ فی الذہن وہذا انما یدل علی ان المحکوم علیہ یجب وجودہ فی
الذہن لاعلی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن والثانی ان الکلی موجود ولیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا لایدل علی کون
الصورۃ علما والثالث ان اضافۃ العلم الی شئ یستدعی وجودہ فما لا وجود لہ فی الخارج وقد تعلق بہ العلم موجود فی الذہن اذ لا یعقل
الاضافۃ الی المعدوم الصرف وہذا ایضا انما یدل علی ان متعلق العلم موجود فی الذہن لاعلی ان العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن
والرابع ان القضایا الحقیقیۃ لایکون الحکم فیہا علی الموجودات الخارجیۃ ولا بد ان یکون للمحکوم علیہ وجود اذ لیس فی
الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا انما یدل علی وجود المحکوم علیہ فی الذہن لاعلی کون العلم ہو الصورۃ واما الرابع فہو فی
غایۃ السخافۃ فان المطابقۃ واللامطابقۃ ان ارید بہما مطابقۃ المعلوم والاتحاد معہ بالحقیقۃ والمہیۃ وعدمہا او ارید بہما انطباق

Marfat.com

المثال على ما هو مثال له وعدمه فكون المطابقة والاامطابقة بهذا المعنى من اوصاف العلم ممنوع فانه اول النزاع وليس مدار
الجهل المركب والعلم المقابل له على اتصاف العلم بهما بهذا المعنى وان اريد بهما الانكشاف الواقعي وعدمه فمسلم انهما من شئون
العلم ولانم ان الكشف الواقعي وعدمه لا يتصف به غير الصورة فالغلط انما نشأ من اشتباه المطابقة واللامطابقة
بالمعنى الاخير بالمعنى الاول واما المقام الثاني ففيه مبحثان الاول تحديد محل النزاع وتصويره وذلك انه لا يرتاب
في ان الاشياء اذا علمت يحصل منها في الذهن معان ومفاهيم لم تكن حاصلة فيه قبل فزيد مثلا اذا ابصرناه والانسان
مثلا اذا عقلناه حصل في اذهاننا من زيد امر لم يكن حاصلا فيها من قبل ومن الانسان معنى لم يحصل فيها قبل فاختلف
القائلون بالوجود الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو نفس ذلك الشئ الذي حصل منه في الذهن هذا الحاصل
وعينه بالحقيقة او امر مغاير له فذهب جمهور المشائية الى ان الحاصل من الشئ في الذهن عين ذلك الشئ حقيقة وذهب
شيخ الاشراق الى انه مغاير لذلك الشئ بالحقيقة والماهية فالحاصل من زيد او الانسان في الذهن عند الاولين نفس
حقيقة زيد او الانسان الا انه لا يترتب على الحاصل منهما في الذهن آثار يترتب هي عليهما في نحو وجودهما الخارجي وانكان الحاصل
نفس حقيقتهما وعند الآخرين ليس الحاصل في الذهن نفس حقيقتهما بل مثالهما وشبههما حتى ان الحاصل في الذهن منهما
كالصورة المنعكسة من الشئ المنطبعة في المرآة فصورة زيد الحاصلة في الذهن ليست عينه كالصورة المنعكسة من زيد المنطبعة في المرآة
ليست عينه وانما اطلاق زيد على صورته الذهنية كاطلاق اسمه على تمثاله كذا معنى الانسان الحاصل في الذهن ليس عين الانسان
بل كانه تمثال للحقيقة الانسانية واطلاق الانسان على المعنى الحاصل تجوز كاطلاق اسم الشئ على تمثاله ولذا لا يترتب على الحاصل
في الذهن آثار الشئ فالصورة الذهنية الحاصلة من زيد ليست زيدا ولا انسانا ولا قائما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غير ذلك كما ان المعنى
الحاصل من الانسان ليس انسانا ولا حيوانا ولا ناطقا ولا ضاحكا ولا كاتبا وليس عدم ترتب آثار الشئ على الحاصل منه في الذهن
لاجل انه موجود بوجود ظلي بل لاجل انه ليس ذلك الشئ انما هو شبحه المغاير له فهذا تحديد محل النزاع وتحريره ثم اختلف الاولون
فيما بينهم فذهب بعضهم الى ان الحاصل في الاذهان نفس الموجود في الاعيان وان الموجود في الذهن والمتحقق في الخارج واحد بالعدد
وهو مذهب المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد وذهب البعض الى ان المهيات محفوظة ذهنا وخارجا دون الاشخاص
واليه يشير كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وفي فصل العلم من الهيات الشفاء فانه ذهب هناك الى انحفاظ المهيات في
الذهن ثم البطل انحفاظ الشخص بعينه المبحث الثاني في تحقيق الحق في هذا المقام فاعلم ان كون العلم هي الصورة الحاصلة في الذهن
باطل مطلقا سواء كانت الصورة متحدة مع ذي الصورة في الحقيقة او مغايرة له فيها كما سيأتي انشاء الله تعالى واما ان الحاصل من
الشئ في الذهن بل هو شبح الشئ او نفس حقيقته فالحق في ذلك ان الحاصل في الذهن من الشئ ليس نفس حقيقته بل شبحه ومثاله و

ان کان مخالفا لما علیہ السواد الاعظم وما عولوا علیہ فی اثبات حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لیس قابلا للتعویل ولنمہد قبل تفصیل
ذلک مقدمۃ وہی انہ یستحیل ان یحصل الاشخاص العینیۃ بماہی اشخاص فی الذہن اما اولا فلان الواحد بالعدد لا یتعدد وجودہ بالبدیہۃ
اذ لا معنی لموجودیۃ شئ واحد بوجودین واما ثانیا فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد التشخص ومن المستحیل بدیہۃ تشخص شخص واحد تشخصین
وصیرورۃ شخص واحد بماہو کذلک شخصین وہذا ظاہر غنی عن تجشم الاطالۃ فقد بطل مذہب من یری ان الموجود فی الذہن والموجود
فی الخارج واحد بالعدد اذا عرفت ہذا فاعلم ان الذاہبین الی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن استدلوا علی مذہبہم بوجہین
الاول ان شبح الشئ مباین لہ ومباین الشئ لا یمکن ان یکونا کاشفا لہ والحاصل من الشئ فی الذہن کاشف لہ لامحالۃ
فالشبح لیس حاصلا من الشئ فی الذہن وہذا فی غایۃ السقوط فان امتناع کون مباین الشئ کاشفا لہ لم یدل علیہ بعد دلیل
ودعوی الضرورۃ فی ذلک غیر مسموعۃ بل ہذہ المقدمۃ لانکاد تفترق من اصل الدعوی الا فی العنوان علی ان ذلک لا یستقیم
علی اصولہم فی کثیر من فصولہم فانہم یذہبون الی ان وجہ الشئ المباین لہ بالحقیقۃ ربما یکون کاشفا لہ فلما جاز ان یکون وجہہ
الحاصل فی الذہن کاشفا لہ فہلا جاز ان یکون شبحہ الحاصل فیہ کاشفا لہ فان زعموا ان کاشف الشئ لا بد ان یکون محمولا
علیہ والشبح لا یحمل علی ذی الشبح ففیہ ان الاثر الحاصل من الشئ فی الذہن انما کان متحدا معہ علی رایہم بحسب المہیۃ فلیس متحدا معہ
فی الوجود لان وجودہ ذہنی ووجود الشئ خارجی علی انہ لا یرتاب فی ان تمثال الشئ قد یکون کاشفا لہ ومراۃ لملاحظتہ فلما جاز
ذلک فلم لا یجوز ان یکون شبح الشئ کاشفا لہ ومراۃ لملاحظتہ الثانی ان دلائل الوجود الذہنی ان تمت دلت علی حصول الاشیاء
بانفسہا فی الذہن فانہا تدل علی ان ما یتعلق بہ العلم لا بد ان یکون حاصلا فی الذہن ممتازا عندہ فلا بد من تمثل نفس الشئ
فی الذہن فان تعلق العلم بالشبح المغایر للشئ لا یکفی لانکشاف الشئ وامتیازہ وعلی ان المحکوم علیہ لا بد ان یکون موجودا فی الذہن
فان الحکم علی شبح الشئ المغایر لہ لا یتعدی من التمثال الیہ فلا بد ان تمثل فی الذہن نفس الشئ والجواب اما عن الاول فہو
ان الشخص الخارجی لا یحصل بنفسہ فی الذہن کما مر فی المقدمۃ المہدۃ بل الحاصل فیہ انما ہو امر مغایر لہ وجودا وتشخصا وان شارکہ
فی المہیۃ النوعیۃ کما یظن ہولار فلما کفی تعلق العلم بالامر المغایر للشئ وجودا وتشخصا فی انکشاف الشخص العینی فلم لا یکفی تعلق العلم
بالشبح الماخوذ منہ المغایر ایاہ فی انکشافہ وایضا لما جوز ہولار ان یکون تعلق العلم بوجہ الشئ المباین لہ بالمہیۃ الحاصل فی الذہن
المغایر لذلک الشئ بالمہیۃ وبالوجود والتشخص کافیا فی انکشاف نفس الشئ فما بالہم لا یجوزون ان یکون تعلق العلم بشبح الشئ
کذلک فیکون للشبح علاقۃ مع ذی الشبح بہا یکون تعلق العلم بالشبح کافیا فی انکشاف ذی الشبح وایضا الصورۃ الحاصلۃ فی
الذہن من زید مثلا المشارکۃ لہ بحسب المہیۃ علی رای ہولار لہا عنوان من العلاقۃ مع زید الاول انہا محاکیۃ زید والثانی انہا مشارکۃ
لہ بالمہیۃ فلا یخلو اما ان یکون العلاقۃ التی بہا یکون الصورۃ کاشفۃ لزید ہی المحاکات فہی متحققۃ بین الشبح وبین ذی الشبح

Marfat.com

ایضا او یکون ہی المشارکۃ فی الماہیۃ فیلزم ان یکون الصورۃ الحاصلۃ من زید کاشفۃ لعمرو لانہا یشارکہ ایضا فی المہیۃ علی رای ہولار فان زعموا ان مجموع العلاقتین یورث الکسب فعلیہم ان یدلوا علی ذلک ببرہان علی ان النظرۃ لعلہا تکفی مؤنۃ ابطال ہذا الاحتمال فان حال الصور الذہنیۃ بالقیاس الی ذوات الصور کحال التمثال بالقیاس الی ما ہو تمثال لہ فلما کان التمثال مما ینتقل منہ الذہن الی ذی التمثال فلا یجوز ان یکون الشبح مما ینتقل منہ الذہن الی ذی الشبح فانقیل علی تقدیر القول بحصول اشباح الاشیاء فی الذہن یلزم ان لا یکون شئی من الاشیاء معلوما بالکنہ او بکنہہ اذ المعلوم علی ہذا التقدیر اولا و بالذات ہو الشبح وثانیا و بالعرض ہو ذو الشبح والشبح کانہ وجہ لذی الشبح فعلی ہذا التقدیر ینحصر العلم فی العلم بالوجہ قلنا علی تقدیر القول بحصول الشبح حصول نفس الشئی فی الذہن مستحیل کما سیلوح فان اریدبالعلم بالشئی بالکنہہ او علمہ بکنہہ ما یحصل فیہ نفس الشئی او نفس ماہیتہ فہو مستحیل قطعا و استحالتہ لازمۃ ملتزمۃ وان اریدبہ ما ینکشف فیہ نفس الشئی او نفس ماہیتہ فانتفاءہ غیر لازم علی تقدیر القول بالشبح فان من الاشباح ما ہو شبح لنفس الشئی او لنفس ماہیتہ کمعنی الانسان او معنی الحیوان الناطق الحاصلین فی الذہن و ہو کاشف لنفس الشئی او لنفس ماہیتہ وحصول نفس الشئی فی الذہن غیر ضروری فی انکشافہ ولیس النزاع الا فیہ فدعوی الضرورۃ فیہ غیر مسموعۃ ومنہا ما ہو شبح لوجہ الشئی کمعنی الکاتب الحاصل فی الذہن فانہ شبح لعرضی الانسان فہو کاشف لذلک العرضی وبواسطتہ للانسان مثلا فالعلم المتعلق بالقسم الاول من الشبح علم الشئی بالکنہ او علم بکنہ الشئی والعلم المتعلق بالقسم الثانی منہ علم الشئی بالوجہ وقد فصلنا ذلک فیما سبق فی شرح قول المصنف وہو الحاضر عند المدرک او الاعن الثانی فہو انہ اما ان یکون الحکم علی الشخص العینی او علی صورتہ الذہنیۃ وعلی التقدیرین لا یدل الدلیل الناہض علی اثبات الوجود الذہنی علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن اما علی التقدیر الاول فلانہ علی ہذا التقدیر یکون المحکوم علیہ ہو الہویۃ الخارجیۃ فلو وجب وجود المحکوم علیہ فی القضایا الموجبۃ وجب وجود الہویۃ العینیۃ ولم یکف وجود صورتہا الذہنیۃ لصدق الحکم سواء کانت الصورۃ الذہنیۃ مشارکۃ لہا فی المہیۃ کما ہو مذہب ہولار او مغایرۃ لہا بالماہیۃ کما ہو مذہب اصحاب المثال او علی ہذا التقدیر لا یکون وجود شخص من المہیۃ کافیا فی صدق الحکم علی شخص آخر منہا فان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید فعلی ہذا التقدیر لا یکون القول بالوجود الذہنی مجدیا اصلا و لو قیل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واما علی التقدیر الثانی فلانہ لما تعدی الحکم علی الصورۃ الذہنیۃ الموجودۃ بالوجود الظلی منہا الی الہویۃ العینیۃ مع کونہا مغایرۃ لہا وجودا و تشخصا وانکانت مشارکۃ لہا فی المہیۃ فلما ذا لا یتعدی الحکم علی شبح شئی منہ الی ذلک الشئی فالتغایر بحسب الوجود والتشخص فقط والتغایر بحسب الوجود والتشخص والماہیۃ جمیعا سیان فی الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع عن الکشف والمرآتیۃ علی انہ لما تعدی الحکم علی الوجہ الحاصل من الشئی الی ذلک کما یحکم علی المتحیز بانہ مشار الیہ فیتعدی الحکم

من معنی التحیز الی الجسم فلم لا یتعدی الحکم من شبح الشئ الی ذلک الشئ وبالجملة فدلائل الوجود الذہنی لاتدل علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کما حسبہ الجمہور فقد بان بما ذکرنا انما عولوا علیہ فی اثبات حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لاینبغی ان یعول علیہ واما ابطال رائہم فتفصیلہ ان ہولاء اختلفوا فی ان حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ہل ہو من قبیل حصول العرض فی موضوعہ اولیس من ذلک القبیل بل الصور الموجودۃ فی الذہن قائمۃ بانفسہا والاول مذہب الجماہیر والثانی مذہب العلامۃ القوشجی والصدر الشیرازی وسیاتی انشاء اللہ تعالی ابطال المذہب الثانی بابسط وجہ فی شرح قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم واما المذہب الاول ففیہ مذہبان الاول مذہب المحقق الدوانی واشیاعہ من انحفاظ الہویۃ العینیۃ فی الذہن وقد ابطلناہ فی المقدمۃ المہدۃ التی ذکرناہا آنفا ویفضحہ ان حصول الشئ فی الذہن لما کان عبارۃ عن الحلول فیہ کان الہویۃ الجوہریۃ العینیۃ عند حصولہا فی الذہن حالۃ وعرضا فی الذہن فکیف یذہب وہم عاقل الی ان الہویۃ الجوہریۃ العینیۃ قد صارت عرضا وتشخصہا باق کما کان والیفۃ الشخص الخارجی الحاصل فی الذہن اما ان یکون موجودا فی الذہن بوجود یترتب علیہ الآثار الخارجیۃ اولا یکون کذلک علی الاول یکون بما ہو موجود بوجود ظلی لایترتب علیہ الآثار موجودا بوجود اصلی یترتب ہی علیہ وہو صریح البطلان وعلی الثانی یکون الوجود الخارجی منسلخا عنہ عند حصولہ فی الذہن فیکون التشخص الخارجی منسلخا عنہ عند حصولہ فی الذہن ضرورۃ تساوق الوجود والتشخص فلا معنی لانحفاظ الہویۃ العینیۃ فی الذہن والثانی مذہب الجمہور وہو انحفاظ المہیۃ ذہنا وخارجا ویبطلہ اولا انا قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل ان مصداق الوجود نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام عارض الیہا فالمہیۃ التی توجد فی الخارج بنفس ذاتہا بلا انضیاف عارض الیہا مصداق للموجودیۃ الخارجیۃ والوجود الخارجی ہو نحو الوجود الذی یترتب علیہ الآثار الخارجیۃ فالمہیۃ التی توجد فی الخارج یستحیل وجودہا فی الذہن والا کانت عند وجودہا فی الذہن مصداقا للموجودیۃ الخارجیۃ ومنشاء لترتب الآثار العینیۃ وہو صریح البطلان وثانیا انہ لو حصلت المہیۃ الجوہریۃ بنفسہا فی الذہن کانت حالۃ فیہ والحلول نحو من الوجود فیکون مصداق الحلول نفس حقیقتہا لما حققنا فیما سبق من ان مصداق الوجود فی کل شئ عینہ فیکون نفس الحقیقۃ الجوہریۃ بذاتہا مصداقا للحلول فی المحل والحاجۃ الیہ فلا تکون حقیقۃ جوہریۃ بل طبیعۃ ناعتیۃ عرضیۃ فیستحیل وجودہا بدون الموضوع فلا یوجد فرد منہا قائما بذاتہ وثالثا ان حصول الماہیات الخارجیۃ بانفسہا فی الذہن انما یتصور لو کان التشخص عبارۃ عن المہیۃ المعروضۃ للتشخص حتی یمکن ان یحصل الماہیۃ فی الذہن بعد تجریدہ ایاہا عن التشخص العارض واذ قد بطل کون التشخص عارضا للمہیۃ وثبت انہ نفس المہیۃ کما مر منا اشارۃ الیہ بطل حصول الماہیات الخارجیۃ فی الذہن و مما یفصل الامر علی ہولاء انہ یلزم ان یکون الجوہر عرضا فی الذہن وقد اجابوا عنہ بوجوہ واہیۃ سنتلوہا علیک وحین

Marfat.com

فسادها فیما بعد انشاء اللہ تعالیٰ فقد اتضح حق الاتضاح ان الحق ہو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشیاء بانفسہا یفضی الی مفاسد مفضیۃ الی الافتضاح غنیۃ عن الابانۃ والایضاح فافہم وانتظر ما یتلی علیک فیما بعد انشاء اللہ تعالیٰ **قولہ** عند الزاعمین بالشبح والمثال قد عرفت انہ اذا علمت الاشیاء حصلت منہا فی ذہن العالم صور ومفاہیم وتلک الصور والمفاہیم مغایرۃ بالماہیۃ لذوات الصور فصورۃ زید لیست عین زید ومفہوم الانسان لیس نفس حقیقۃ الانسان الموجودۃ فی الخارج کما مر تحقیقہ فتلک الصور والمفاہیم ہی العلوم عندا ولئک الزاعمین وہی المسماۃ بالامثال والاشباح وتلک الاشباح لہا اعتباران اعتبار قیامہا بالذہن واعتبار انفسہا مع قطع النظر عن القیام بالذہن فہی عند ہولاء بالاعتبار الاول علوم وبالاعتبار الثانی معلومات والاشیاء ذوات الاشباح انما ہی معلومۃ بوساطۃ الاشباح ہذا تصویر مذہبہم ولیس مرادہم بالشبح الحالۃ الانجلائیۃ التی یقول بہا علمائنا الماتریدیۃ فان تلک الحالۃ حقیقۃ واحدۃ والاشباح حقائق متخالفۃ فان مفہوم الانسان وہو شبحہ غیر مفہوم الفرس وہو شبحہ واما الحالۃ فہی حقیقۃ واحدۃ وان کانت متعلقاتہا مختلفۃ والتغایر بین الحالۃ المتعلقۃ بالانسان وبین الحالۃ المتعلقۃ بالفرس تغایر شخصی وحقیقتہما واحدۃ والتغایر بین مفہوم الانسان وبین مفہوم الفرس الذان ہما شبحا الانسان والفرس حقیقی فما افادہ خاتم الحکماء قدس سرہ من ان المراد بالشبح کیفیۃ قائمۃ بالنفس یکون لہا مناسبۃ بالشیٔ بہا یکون مبدء لانکشاف ذلک الشیٔ وہذا بالحقیقۃ راجع الی ما ذہب الیہ مشائخنا الماتریدیۃ رفع اللہ اعلامہم فانہم لم یزیدوا فی تفسیر العلم علی الحالۃ الانجلائیۃ انتہی لم نحصلہ بعد ثم ان القول بکون العلم ہو الشبح والمثال باطل اما اولا فلانک قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفۃ وبداہۃ العقل شاہدۃ بان العلم حقیقۃ واحدۃ وان تخالفت متعلقاتہا فلیس العلم ہو الشبح واما ثانیا فلان الحاصل فی الذہن من الشیٔ الواحد صورۃ واحدۃ بالبداہۃ وباعتراف ہولاء ومن المعلوم ان متعلق العلم حقیقۃ لیس ہو العین الخارجی لانہ قد یکون منتفیا والعلم متحقق ومن المستحیل تحقق العلم بدون متعلقہ ولا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن لان المعلوم یجب ان یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیہ وما لیس موجودا فی الذہن ولیس عینا للمدرک ولا انفعالہ ولا معلولا لہ لا یکون حاضرا عند المدرک متمیزا لدیہ ضرورۃ اذا تمہد ہذا فالصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ اما ان تکون علما فقط ویکون المعلوم غیرہا واما ان تکون معلومۃ فقط ویکون العلم غیرہا واما ان تکون علما ومعلومۃ معا والاول باطل لما مہدنا من انہ لا یمکن ان یکون متعلق العلم غیر الصورۃ الحاصلۃ وعلی الثانی یبطل القول بکون العلم ہی الصورۃ الحاصلۃ والثالث ایضا باطل لان الصورۃ الحاصلۃ لو کانت علما ومعلومۃ معا فاما باعتبار واحد وہو صریح البطلان لان العلم والمعلوم متضایفان فہما متقابلان فلا یجتمعان فی واحد باعتبار واحد او باعتبارین مختلفین کما یقولون ان الصورۃ من حیث ہی ہی معلومۃ ومن حیث القیام بالذہن علم وہذا ایضا باطل لان الموجود فی الذہن امر واحد بالعدد واثنینیۃ تابعۃ لاعتبار

المعتبر فان الموجود هو الشخص والعقل بضرب من التحليل ينتزع منه امرا كليا وتشخصا خاصا فيلحظ امرين نفس المهية والماهية المخلوطة
بالوجود والتشخص وليس الموجود في الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المهية والمهية المخلوطة بالوجود والتشخص
فعلى هذا التقدير يكون تحقق العلم والمعلوم تابعا الاعتبار المعتبر اذ قبل اعتبار المعتبر لا يكون امر واحد مصداق العلم والمعلوم معا
لكونهما متضايفين واللازم اى كون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضح ان الصورة الحاصلة
في الذهن يستحيل ان تكون علما بل هي معلومة والعلم كيفية غيرها والاخصران يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
علما كان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول لانها اما ان تكون علما ومعلوما باعتبار واحد وهو باطل لامتناع
اجتماع المتضايفين في واحد او تكون علما ومعلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم والمعلوم تابعا لاعتبار المعتبر وكذا الى الثاني
اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ولا شئ غير الصورة الحاصلة كذلك ولما بطل التالي بكلا شقيه بطل المقدم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما ويكون معلومها الصور المرتسمة في الاذهان العالية قلنا اولا من الضروريات انه
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديه والصور الحاصلة في الاذهان العالية ليست حاضرة عندنا وثانيا انا نسوق
الكلام في علمنا بالجزئيات المادية بما هي جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورها في تلك الاذهان فان صورها انما ترتسم
في الآلات الجسدانية فالصور الحاصلة منها في مداركنا لا تكون علوما بها اذ لو كانت علوما كانت معلوما تها اما الاعيان الخارجية وهو
باطل لانها قد تنتفي والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسها فيلزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او
توقف تحقق العلم والمعلوم على اعتبار المعتبر فاذن تلك الصور معلومات والعلم كيفية اخرى غيرها واذا العلم حقيقة حقيقة واحدة لا يختلف
حقائق افرادها فعلمنا بالكليات والجزئيات الغير المادية ان امكن علمها بما هي جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورها المرتسمة فينا فان قيل
لعل القائلين بكون العلم هو الشبح يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترتسم في ذات المدرك المجرد لا في الآلة فلعلهم يجوزون
ارتسام اشباحها في الاذهان العالية ايضا قلت القائلون بارتسام صور الجزئيات المادية في ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون
الآلات الجسدانية وسائط في ارتسام تلك الصور في المجرد فيستحيل ارتسامها في المجردات التي هي برية متعالية عن الآلات الجسدانية
وثالثا انا نسوق الكلام في علم الاذهان العالية فانها تعلم معلومات لا تحقق لها في الاعيان كمفاهيم الممتنعات فاما ان يكون علوم
تلك الاذهان بها هي صورها المرتسمة فيها وهو باطل لان معلوما تها لا يكون هي الاعيان الخارجية لانتفائها ولا يكون معلوما تها
تلك الصور انفسها والا لزم اما اجتماع المتضايفين في واحد او توقف تحقق العلم والمعلوم على الاعتبار كما مر واما ان يكون علم
تلك الاذهان بها كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيها فيكون علمنا بها ايضا كيفية غير صورها المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقية واحدة
لا يختلف افرادها بالحقائق لاجل اختلاف الموصوفات فانقيل القائلون بكون العلم هو الشبح يقولون بكون علم الاذهان العالية

حضوریا فلایکون علمہا بالاشیاء وعلمنا بہا متحدین بالحقیقۃ قلنا فعلی تقدیر کون علم الاذہان العالیۃ بالاشیاء حضوریا لایکون صور الاشیاء مرتسمۃ فیہا فلا یتوجہ الشبہۃ القائلۃ بانہ یجوز ان یکون المعلوم الصور المرتسمۃ فی الاذہان العالیۃ من الراس وقد وضح بما ذکرنا بطلان القول بکون العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن مطلقا سواء قیل بانہا متحدۃ مع ذی الصورۃ بالحقیقۃ کما ذہب الیہ القائلون بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او قیل بانہا مغایرۃ لذی الصورۃ بالمہیۃ کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشباح وظہر ایضا ان الصورۃ الحاصلۃ متعلقۃ العلم اولا وبالذات فہی المعلومۃ بالذات وسیاتی لذلک زیادۃ تحقیق انشاء اللہ تعالی **قولہ** وتابعۃ للمعلوم عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا القائلون بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن الزاعمون کون العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ وانکانوا یقولون ان العلم من مقولۃ الکیف لکن لا یستقیم کونہ من مقولۃ الکیف علی مذہبہم لان علم کل شئ متحد معہ بالحقیقۃ فالشئ ان کان جوہرا کان العلم جوہرا وانکان کما کان العلم کما وانکان کیفا کان العلم کیفا وہکذا فما ذکرہ الشارح من کون العلم تابعا للمعلوم علی رائی ہولاء لیس مذہبہم بل لازما علیہم وقد اشکل بذلک علیہم وقد تصدی ہولاء لدفعہ فقال بعضہم ان العلم کیف بمعنی العرض العام لا بمعنی المقولۃ وہذا لا یغنی شیئا اما اولا فلانہم مصرحون بکون العلم من مقولۃ الکیف واما ثانیا فلان العلم حقیقۃ حقیقیۃ واحدۃ محصلۃ منقسمۃ الی التصور والتصدیق وجنس لہما فیجب اندراجہا تحت مقولۃ من المقولات ولا یصلح غیر مقولۃ الکیف لان یندرج تحتہ العلم ولا یتصور ذلک علی تقدیر کون العلم ہی الصورۃ المتحدۃ مع الشئ فلا یجدی ارتکاب کون العلم کیفا بمعنی آخر واما ثالثا فلانہ لم یعہد للکیف اطلاق آخر سوی اطلاقہ علی المقولۃ المشہورۃ واطلاق العرض علی معنیین علی ما فی عیون الحکمۃ الاول الموجود فی موضوع والثانی الماہیۃ التی اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع لا یستلزم اطلاق الکیف ایضا علی معنیین واما رابعا فلان ہذا القول لا یتمشی فیما اذا حصل الکمیۃ والاضافۃ فی الذہن او علی تقدیر حصول نفسہا فی الذہن لا یمکن ان یکون الکیف صادقا علیہما ولو بالمعنی المستحدث لان الکیف بہذا المعنی عرض لا یقبل القسمۃ والنسبۃ والکمیۃ والاضافۃ الحاصلتین فی الذہن یستحیل ان لا تکونا قابلتین للقسمۃ والنسبۃ لامتناع انسلاخ الشئ عن حقیقتہ والقول بان الصورۃ الذہنیۃ الحاصلۃ من الکم والاضافۃ غیر قابلۃ للقسمۃ والنسبۃ قطعا وانکان حقا لکنہ لا یستقیم علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کما لا یخفی وقال المحقق الدوانی ان عدہم العلم من مقولۃ الکیف مسامحۃ تشبیہا للامور الذہنیۃ التی ہی العلوم بالامور العینیۃ المندرجۃ تحت مقولۃ الکیف وسیاتی الکلام علی ذلک انشاء اللہ تعالی وقال صدر الشیرازی المعاصر لہ ان الشئ من ای مقولۃ کان اذا حصل فی الذہن ینقلب کیفا بناء علی ان مرتبۃ المہیۃ تابعۃ لمرتبۃ الوجود ومتاخرۃ عنہا وہذا الکلام خبط صریح اما اولا فلان المعقول من الانقلاب انما ہو الانقلاب من صورۃ الی صورۃ او من صفۃ الی صفۃ وبالجملۃ انما یعقل الانقلاب من شئ الی شئ حیث یکون مادۃ قابلۃ للمنقلب عنہ والمنقلب الیہ ولا انقلاب حقیقۃ الی حقیقۃ فغیر معقول واما ثانیا

فلان هذا بالحقيقة نفي لحصول الاشياء بانفسها اذ لما تبدل حقيقة الشئ في الذهن لم يحصل ذلك الشئ في الذهن واما ثالثا
فلان الوجود الذي حسبه مقدما على المهية ان اراد به المعنى المصدري فمن اوائل البديهيات انه لا تحقق له في نفس الامر الا
بمعنى انه منتزع عن المهية فكيف يكون مقدما على المهية وان اراد به الوجود الحقيقي فهو انكان صفة للمهية كما هو مذهب القائلين
بكون الوجود صفة انضمامية فكونه مقدما على المهية من افاحش الاباطيل ضرورة تاخر المنضم عن المنضم اليه وانكان عين الماهية
كما هو الحق فالقول بتقدمه على المهية قول بتقدم الشئ على نفسه وانكان منفصلا عن المهية بان يكون عبارة عن علة الماهية
فيكون مآل القول بتاخر المهية عن الوجود الى القول بتاخر المعلول عن علته وهذا مجمع عليه لكن لا يجديه شيئا لان غرضه من
القول بتاخر الماهية عن الوجود تجويز اختلاف المهية وتبدلها باختلاف نحو الوجود وتبدله وهذا غير لازم من تاخر المعلول عن
العلة كما لا يخفى على ان هذا القائل مصرح بل مصر في حواشي شرح التجريد على ان الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية و
لا تحقق له في الواقع مقدم على المهية وهذا من الاباطيل التي لا يتخيلها البله والصبيان فلا حاجة الى ابطاله وما ارتكبه الصدر الشيرازي
في توجيه كلامه في الاسفار من ان مراده ان الوجود هو الموجود حقيقة كما يراه الاشراقية والمهيات امور منتزعة من الوجود توجيه
القول بما لا يرضى به قائله ثم ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تنقلب في الذهن كيفا مخالف للمذهبين
مذهب من ذهب الى حصول الاشياء في الذهن ومذهب من ذهب الى اصول الاشباح فيه اما مخالفته للاول فلانه على
ذلك المذهب يجب انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا واما مخالفته للثاني فلان اصحاب الاشباح لا يقولون بان الاشياء
تحصل في الذهن فتنقلب اشباحا بل يقولون ان الاشياء لا تحصل في الذهن راسا وانما يحصل فيه الاشباح فهم لا يجوزون انقلاب
الحقيقة فهو من المذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ثم في مذهبه نظر آخر دقيق هو انه لا ريب في ان حصول الاشياء
في الذهن على نحو واحد قطعا بالبديهة وليس بين انحاء حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن
بان ينقلب الى حقيقة اخرى وحصول بعضها بان لا ينقلب بل يبقى كما كانا فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لنا في الذهن فاما ان
ينقلب حقيقة العلم ايضا الى حقيقة اخرى او لا ينقلب فعلى الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو
خلاف ما يقضي به الضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم الحاصلة في الذهن علما اذ لو كانت علما كانت حقيقتها باقية لا منقلبة والمفروض خلاف ذلك و
اذا لم يكن تلك الحقيقة الحاصلة في المذهبين علما لم يكن من حصل في ذهنه تلك الحقيقة عالما بها وهو صريح البطلان وبالجملة فكلامه جزاف لا ينبغي للعاقل
فضل الاشتغال به وقال الصدر الشيرازي في الاسفار ان صور الاشياء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعا لكن الكيف
يصدق عليها صدقا عرضيا فصور الجواهر جواهر ويصدق عليها الجوهر صدقا اوليا لكن الكيف ايضا يصدق عليها صدقا عرضيا
شائعا متعارفا ولا ضير في ذلك لاختلاف نحوي الحمل وهذا ايضا فاسد اما اولا فلان صدق الكيف على العلم اما ان يكون لاجل

کون العلم نوعا من مقولة الکیف فعلی تقدیر کون العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة بالحقیقة یندرج العلم تحت مقولتین
بالذات وہو صریح البطلان واما ان یکون لاجل ان الکیف عارض له فاما ان یکون عارضا له من دون ان تتنوع بفصل فیلزم
وجود الجنس بدون الفصل او یکون عارضا له بعد تنوعه بفصل فیکون ہناک حقیقة اخری ہی من مقولة الکیف بالذات قائمة بالصورة
فلا یصدق علی الصورة الا انہا ذات تلک الکیفیة ومحلہا لا انہا نفس الکیف اذ لا یلزم من قیام کیفیة بشی الا ان یصدق
علی ذلک الشی انه ذو الکیفیة لا انه نفس الکیف کالجسم القائم به السواد والبیاض مثلا فلا معنی لصدق الکیف علی العلم علی ہذا التقدیر
وایضا القوم عدوا العلم من اقسام الکیف کما یدل علیه کلامہم حیث یقسمون الکیف الی الکیفیات النفسانیة وغیرہا ویجعلون العلم
من الکیفیات النفسانیة فلا یکفی لاصلاح کلامہم القول بان الکیف عارض للعلم وایضا لم یذہب احد الی ان ہناک حقیقة اخری
وراء العلم ہی من مقولة الکیف بالذات واما ثانیا فلانہم منعوا اندراج حقیقة واحدة تحت مقولتین مطلقا فلا یستقیم ہذا الجواب علی
رائیہم واما ما اورده خاتم الحکماء قدس سره علی ہذا الجواب من ان الصورة الجوہریة الحاصلة فی الذہن شخص ذہنی والجوہر اعم منه
وحمل الاعم علی الاخص لا یکون اولیا فلا ورود له اذ کما یمکن ان یحمل شی علی نفسه حملا اولیا ویسلب حمله علی نفسه حملا شائعا متعارفا
کذلک یمکن ان یحمل ذاتی الشی علیه حملا شائعا ذاتیا ویسلب حمله علیه حملا شائعا عرضیا کما ان مفہوم المتلون یصدق علی مفہوم
الابیض صدقا شائعا ذاتیا ویسلب صدقه علیه صدقا شائعا عرضیا فان مفہوم الابیض متلون بمعنی ان المتلون ذاتی له و
لیس بمتلون بمعنی انه موصوف بالتلون فالصورة الجوہریة الذہنیة التی ہی شخص یصدق علیہا الجوہر بمعنی انه ذاتی له صدقا شائعا
متعارفا ذاتیا ویصدق علیہا الکیف صدقا شائعا عرضیا ففی کون حمل الجوہر علیہا اولیا لا یضر المجیب کما لا یخفی ہذا فقد ظہر ان
الاشکال غیر مندفع عن ہولاء الجماہیر القائلین بکون العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة ولقوة ہذا الاشکال ذہب الصدر
الشیرازی فی الاسفار الی ان النفس تبوع حین الادراک صورا قائمة بانفسہا فصور الجواہر جواہر ولیست کیفا وتلک الصور منکشفة
بانفسہا وذوات الصور بوساطتہا وسنبطل رائه انشاء الله تعالی فی شرح قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم
ومن حیث القیام به علم ولنا بفضل الله ومنه سبحانه براہین وثیقة وحجج دقیقة علی البطلان کون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذی الصورة
ہی العلم قد ذکرنا حجتین منہا فی البطلان ذہب اصحاب الشیخ والمشاء نذکر بعضا آخر منہا علی وجه الاجمال صونا لطالبی العلم والکمال
عن الغوایة والضلال فمنہا انه لو کان العلم ہی الصورة لزم اما کون الذاتیات معللة بالعوارض او صیرورة حقیقة عین حقیقة
اخری واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتیات فلا یمکن تعلیل الذاتیات بالعوارض و
اما الثانی فلان انقلاب حقیقة الی حقیقة اخری من دون ان یکون بینہما مادة مشترکة تخلع صورة وتتلبس باخری غیر معقول
بالبدہة بیان الملازمة ان القریحة الصریحة والفطرة الصحیحة حاکمة بان حقیقة العلم لیست اعتباریة ولا تعملیة اختراعیة کالماہیات

المركبة من الانسان والبياض فلوكان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذى الصورة فاما ان يكون تلك الصورة بنفس حقيقتها
علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها فى الذهن ايضا علما وهو صريح البطلان اولا يكون كذلك فيكون الحصول فى الذهن
الذى هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صيرها علما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها اوذاتيا من ذاتياتها فيلزم تعليل ثبوت الشئ
لنفسه وثبوت ذاتياته له بالعوارض وهو الامر الاول اولا يكون حقيقة العلم عينها ولا ذاتيا لها بل مباينة عنها فيلزم ان يصير حقيقة
الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذهنى عين حقيقة العلم وهو الامر الثانى فانقيل يجوز ان يكون العلم عرضا يعرض
الاشياء عند حصولها فى الذهن فلا يلزم الا تعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذهنى قلنا فالعلم
على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سياتى انشاء الله تعالى ابطال كون العلم عارضا للصورة
وتحقيق انه متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجموع المركب من الصورة والعوارض
الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والبياض وهو صريح البطلان ومنها انه
لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذى الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من
مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافلة واللازمان باطلان بالبديهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة
مقولة عالية كالكم مثلا اذا حصل فى الذهن وكان علما فالعلم اما نفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشئ الخاص جنسا عاليا
ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن متشخصة معروضة للعوارض الذهنية
فصارت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان يتخصص اولا بالفصل العالى كالمتصل او المنفصل ومن دون ان يكون
مقدارا او عددا ومن دون ان يكون جسما تعليميا او سطحا او خطا او غير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا
للعلم والعلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم تكبر اذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم وجنسا
عاليا بالقياس الى غيره مما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذ الجنس انما يكون نوعا بالقياس الى حصصه و
كون العلم حصة من المقولة اية مقولة كانت ظاهر البطلان اذ الحصة اعتبارية والعلم ليس كذلك كما لا يخفى وهذا البرهان كما يبطل
كون العلم هى الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذى الصورة يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن اذ لو حصلت الاشياء
بانفسها فى الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية فى الذهن ❊ ❊ ❊

والانواع انما تتنوع بحسب الوجود الخارجي قلنا لما صح حقيقة الجنس العالي للوجود والتشخص من دون ان يتحصل بفصل بحسب نحو من انحاء الوجود لم يكن طبيعته مبهمة محتاجة في تحصلها الى الفصل وتمت في التحصل بدونه فلا يكون جنسا فضلا عن ان يكون جنسا عاليا وهذا ظاهر ومن يشك فيه مكابر ولا يمكن ان يقال ان الصورة الذهنية الشخصية حصة من المقولة فان الحصة خصوصيتها باعتبار العقل ولا كذلك الصورة الذهنية فلا يمكن ان يلتزم كون المقولة نوعا للصورة الذهنية بناء على ان الجنس بالقياس الى حصصه يكون نوعا حقيقيا فافهم ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة لزم ان يكون الجنس العالي مندرجا تحت نوع من انواعه اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاهر الاستحالة بيان ذلك ان العلم عندهم نوع من مقولة الكيف في الذهن ولو كانت علما من العلوم كانت مندرجة تحت نوع العلم ولا يمكن ان يقال ان اندراجها تحته لاجل عروض التشخص الذهني والعوارض الذهنية لها عند حصولها في الذهن اذ الشئ انما يندرج تحت نهية بسبب حقيقته لا لاجل عروض عارض لحقيقته فليس يمكن ان يقال ان اندراج الانسان تحت الحيوان لاجل انه عرض عارض للانسان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقيقة كان يلزم ان يكون العلم حين عدمه او ضده بالحقيقة فانا اذا علمنا الجهل المقابل للعلم كان العلم عين الجهل بالحقيقة والجهل اما عدم له او ضد واللازم صحيح البطلان ومنها ما افاده بعض من سبقنا بالزمان من انه لو كان العلم هو الصورة لزم كون الآلات الجسدانية عالمة لان صور الجزئيات المادية انما تقوم بها والعالم ما قام به العلم ولزم ان لا يكون لنفس عالمة بها اذ لا معنى لصدق المشتق على شئ مع قيام المبدء بشئ آخر ومنها ان الصور منها عدمية سلبية فلو كانت علما كانت حقيقة عدمية سلبية ولنا على بطال هذا المذهب حجج طويناها مخافة الاطناب وفيما ذكرناه كفاية لطالب الحق والصواب واعلم ان صاحب الافق المبين لما رأى الشبهات المفصلة الواردة على كون العلم هو الصورة ولم يستطع ان يجيب عنها ذهب الى ان العلم ليس هو الصورة المنطبعة في الذهن حقيقة بل العلم نفس وجودها الانطباعي احترازا عن تلك الشبهة ومثله في هذا الاحتراز والاجتناب كمثل الهارب عن المطر الواقف تحت الميزاب اما اولا فلان العلم على هذا التقدير يكون نحوا وقواما من الوجود فيكون خارجا عن المقولات لان الوجود بسيط خارج عن المقولات واما ثانيا فلان الوجود بمعنى انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا حقيقة لها الا ما حصل في العقل وافرادها هي الحصص المتفقة بالنوع فعلى هذا التقدير يكون اقسام العلم متحدة بالنوع فيلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق واما ثالثا فلان الوجود بمعنى انتزاعي فيلزم ان يكون العلم امرا انتزاعيا فيتوقف على الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعي صفة للصورة فلو كان علما كانت الصورة حالة اذ العالم هو الموصوف بالعلم فان التجاء للاستخلاص عن هذه المضائق والاجتناب عن تلك المزالق الى ان العلم هو منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي وهو الصورة عادت الشبهات المفصلة التي رام الاستخلاص منها وكان من الذين كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها **قوله** الا ان يتكلف التجوز كما قيل لما ورد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة

ان العلم علی ہذا التقدیر لایکون من مقولۃ الکیف وقد عدوہ منہا اجاب المحقق الدوانی بان عدہم العلم من مقولۃ الکیف تجوز ومسامحۃ تشبیہا للامور الذہنیۃ ای الصور التی ہی العلوم بالامور العینیۃ التی ہی مندرجۃ تحت مقولۃ الکیف حقیقۃ وہذا ایضا سخیف لانہم قسموا الکیف الی انواعہ وعدوا العلم من انواع الکیف النفسانی الذی ہو من انواع الکیف ونصوا علی کون العلم من مقولۃ الکیف فالقول بکون عدہ من الکیف مسامحۃ وتشبیہا لایوافق کلامہم **قولہ** وعلی الثالث ای قبول الصورۃ من مقولۃ الانفعال بہذا شاع منہم ولایخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان مقولۃ الانفعال عبارۃ عن التاثیر التجددی ای قبولی الاثر یسیرا یسیرا ولذا قال الشیخ ان الاولی فی تعبیر مقولۃ الانفعال ان یقال مقولۃ ان ینفعل لیکون اول علی التجدد وتلک المقولۃ ہی نفس الحرکۃ ولاخفاء فی ان قبول الصورۃ لیس من ہذا الباب فالعلم بمعنی قبول الصورۃ لیس من مقولۃ الانفعال ومنشاء الاشتباہ اشتراک لفظ القبول بین مطلق الاتصاف بشیء وبین التاثر علی سبیل التدریج ثم القول بکون العلم عبارۃ عن قبول الصورۃ باطل لان قبول الصورۃ لیس معناہ الا کون الذہن محلا للصورۃ والمحلیۃ نسبۃ بین المحل والحال ومن البدیہیات ان العلم لیس عبارۃ عن نفس التعلق والنسبۃ لانہا معنی اعتباری انتزاعی ہذا وقد فرغنا الی الآن عن ابطال مذہب المتکلمین ومذہب القائلین بکون العلم ہو الصورۃ سواء کانت متحدۃ مع ذی الصورۃ او شبحا ومذہب القائل بکون العلم نفس الوجود الانطباعی للصورۃ ومذہب القائل بکونہ عبارۃ عن قبول الصورۃ وبقی مذہب الصدر الشیرازی القائل بان العلم صورۃ قائمۃ بنفسہا ومذہب القائلین بان العلم ہو اتحاد العاقل مع المعقول او مع العقل الفعال او مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال ومذہب الشارح فاما مذہب الصدر الشیرازی فسنبطلہ فی مستانف القول انشاء اللہ تعالی واما مذہب اصحاب الحالۃ فسنحقق القول فیہ عن کتبہم واما مذہب الشارح فسنتکلم علیہ عن قریب واما مذہب القائلین باتحاد العاقل مع المعقول او العقل الفعال او مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال فنبطلہ ہہنا فنقول من الوجوہ الدالۃ علی بطلان المذہبین معا اولا ان صیرورۃ شیء عین شیء لایعقل لان ذینک الشیئین اما کلاہما معدوم فلا اتحاد بینہما اذ المعدوم لاشیء بحت لایصلح لان یحکم علیہ بشیء فضلا عن الاتحاد او کل منہما موجود فلا اتحاد ایضا اذ الوجود یتخالف باختلاف المضاف الیہ فیکون ہناک موجودان ووجودان او احدہما موجود والآخر معدوم فلا اتحاد ایضا اذ لا یعقل الاتحاد بین الموجود والمعدوم وایضا فان کان المعدوم ہو الشیء الاول اعنی الصائر فیکون ذلک الشیء علی ہذا التقدیر قد انعدم لا انہ صار شیئا آخر بل قد انتفی ہو سواء حدث بعدہ شیء آخر او لم یحدث والکائن ہو الشیء الثانی اعنی ما یصیر ایاہ فالشیء الاول موجود کما کان ولم یصر شیئا آخر واما صیرورۃ بعض العناصر بعضا فلا یعنی بہا ان عنصرا بعینہ صار عنصرا آخر فان ذلک مستحیل فالہواء نفسہ لایصیر ماء مثلا لانہ ان کان الہواء موجودا فہو ہواء لا ماء وان لم یکن موجودا فقد انعدم الہواء لانہ صار ماء بل معناہا ان الہیولی العنصریۃ تخلع صورۃ الہواء مثلا فیفسد الجسم الہوائی وتکتسی الصورۃ المائیۃ فیتکون الجسم المائی ولیس ذلک من الاتحاد فی شیء وکذا صیرورۃ

Marfat.com

العناصر بعد امتزاجها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر اذا امتزجت باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيا ان العالم بعد ما اتحد مع المعلوم او مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوى حال العلم و ما قبله اولا
يبقى كما كان فاما ان يحل منه شئ او يكمل على الاول فاما ان يكون الباطل صفة من صفاته فيكون ذلك استحالة لاتحاد العالم
مع المعلوم او العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثانى فاما ان يكمل ذات
العالم كمالا اولا وعيا فيكون ذاته جنسا والمعلوم او العقل الفعال على اختلاف المذهبين فصلا والمركب نوعا وهو سفسطة ظاهرة البطلان
اذ العالم ربما يخلو عن العلم فيلزم تحصل الجنس بدون الفصل واما ان يكمل كمالا ثانيا بعد تحصل حقيقته فيكون ذلك الكمال وجود صفة فيه
لا اتحاده مع غيره ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العلم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المندرجة
تحت المقولات العوالية المتخالفة اذ على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق اذا علمها فيلزم اتحادها فى انفسها وهو صريح البطلان
ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصلة فى العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العلم مع ذات العقل بتمامها فيلزمهم ان يعلم العالم عند علمه بمعلوم
جميع المعلومات وهو ظاهر الاستحالة او يتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال متبعضا متجزيا وهو ايضا باطل وذلك
ان نفصل هذا البرهان فنقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء بعاض او لا يكون كذلك فعلى الثانى يلزم ان يكون العالم
بشئ عالما بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمة بشئ متحدة مع جزء من اجزاء العقل والنفس الاخرى العالمة
بشئ آخر متحدة مع جزء آخر من اجزائه وهكذا فيلزم اولا ان يكون العقل الفعال متجزيا متبعضا فلا يكون مجردا فلا يكون عقلا فعالا وثانيا
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناهى النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
ذاتا واحدة لان النفس قد تعلم بعض المعلومات وحينئذ تكون متحدة مع جزء من اجزاء العقل ثم تعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جزء آخر من اجزاء العقل و
رابعا احد الامرين اما ان لا يكون العقل الفعال ذاتا واحدة من بدو الفطرة واما ان يصير الشئ الواحد اشياء متعددة وكلاهما باطل اما الملازمة فلان اتحاد
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدو فطرة العقل فلا يكون ذات العقل ذاتا واحدة بل ذوات متعددة حسب تعدد النفوس واما ان يكون ذلك لاتحاد حادث
فيكون العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحاده مع النفوس ذوات متعددة واما بطلان شقى اللازم فلانه لو لم يكن ذوات
العقل من بدو الفطرة ذاتا واحدة وكانت ذواتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هى نفوس متعددة ولا يعنى باطلاق
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئا وصيرورة الشئ الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
والشئ الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الموجود بذلك الوجود فيكون هناك انعدام ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا صيرورة ذات واحدة ذواتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه مستقل لابطال هذا المذهب من دون حاجة الى التحقيق الاول

بل یعنی ان یقال امکان اتحاد النفوس مع العقل الفعال من بدو فطرتہ لم یکن ذوات متعددۃ وامکان حادثا لزم کون الشیٔ الواحد کثیرا وذلک ان تقول امکان اتحاد النفوس مع العقل ہیٰ الفطرۃ لزم ان یکون العقل حادثا زمانیا لان النفوس حادثۃ وامکان حادثا کان العقل واقعا فی الزمان لتغیر الاحوال علیہ ایضا علم الجزئیات المادیۃ لا یمکن ان یکون عبارۃ عن الاتحاد مع العقل الفعال اذ الجزئیات لا یمکن ارتسامہا فی العقل المجرد ولعلک قد تحدست مما القینا علیک بان نذہب القائلین بکون العلم عبارۃ عن مقارنۃ العاقل والمعقول فی العقل الفعال ایضا باطل لانا اذا علمنا شیئا فاما ان نکون مقارنین مع العقل الفعال بتمامہ فیلزم ان نکون عالمین بجمیع المعلومات الحاصلۃ فیہ وہو صریح البطلان او نکون مقارنین ببعض العقل الفعال فیکون العقل الفعال متجزیا متبعضا وہو بدیہی الاستحالۃ وبالجملۃ فسخافۃ ہذا المذہب اظہر من ان تخفی ومفاسدہ اکثر من ان تحصی

قولہ والمختار عند المحققین اعلم انہ لا ریب فی ان المعنی المصدری للعلم مفہوم بدیہی التصور ولا فی ان لہ مصداقا ومنشار انتزاع فی الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض ولا خفاء فی ان مصداق العلم المصدری لیس امرا منفصلا عن العالم لان المعنی المصدری منتزع عن العالم بہ بہۃ فلا معنی لانتزاع صفۃ عن العالم مع کون منشار انتزاعہ امرا منفصلا عنہ فمصداقہ اذا ذات العالم وسیاتی البطلان او صفۃ قائمۃ بالعالم فہی اما الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن وقد ابطلناہ او صفۃ غیر الصورۃ ویجب ان یکون تلک الصفۃ ذات تعلق بالمعلوم والا لم یکن علما بہ ومنشار الانکشاف فالعلم اذن صفۃ قائمۃ بالعالم متعلقۃ بالمعلوم یعبر عنہا بدانش وہی المسماۃ بالحالۃ الانجلائیۃ فی کتب علمائنا الماتریدیۃ کثرہم اللہ تعالی وبالحالۃ الادراکیۃ فی کلام المتاخرین وہذا المذہب ہو الحق وہو مذہب مشائخنا الاعلام بواہم اللہ فی دار السلام والیہ ذہب العلامۃ القوشجی والمص وبعض المتاخرین واصحاب ہذا المذہب اختلفوا فیما بینہم نحوین من الاختلاف الاول ان تلک الحالۃ ہل ہی صفۃ انضمامیۃ او صفۃ انتزاعیۃ والثانی مذہب بعض المتاخرین وہو الظاہر من کلام المص والاول ہو الحق لانہا لو کانت انتزاعیۃ توقف علمنا بشیٔ علی انتزاع المنتزع وہو ظاہر البطلان فان التجأ الی منشار انتزاعہا کان مبدء الانکشاف ہو منشار انتزاعہا فیکون ہو العلم وسیاتی البطال کون الحالۃ انتزاعیۃ فی شرح قول المص ثم بعد التفتیش الخ علی البسط وجہ واتم تفصیل فانتظر والثانی ان متعلق تلک الحالۃ ما ہو فذہب علمائنا الماتریدیۃ الی ان متعلقہا قد یکون معدوما محضا وقد یکون موجودا خارجیا وہم نافون للوجود الذہنی مطلقا وقد مر ابطالہ حیث ابطلنا کون العلم اضافۃ وذہب المص وغیرہ من المتاخرین الی ان متعلقہا صور الاشیاء الحاصلۃ بانفسہا فی الذہن وہذا ایضا باطل لبطلان حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کما سبق وایضا سیاتی وجوہ اخری لابطالہ وذہب العلامۃ القوشجی الی ان متعلقہا صور الاشیاء الحاصلۃ فی الذہن من دون حلول فیہ وہو مع بطلانہ بما مر باطل بوجوہ اخر ستعرفہا وذہب خاتم الحکماء الی ان متعلقہا ہی الاشیاء الموجودۃ بوجود سوی الوجود العینی لا تترتب علیہ الآثار فی عالم آخر من دون ان یقوم تلک الاشیاء بالذہن ولم یحصلہ ہذا العبد بعد

وسیبین مافیہ فیما بعد انشاء اللہ تعالیٰ والحق ان متعلق تلک الحالۃ اولا ہی الاشباح الحاصلۃ فی الذہن من الاشیاء وثانیا ذوات الاشباح وسیاتی تحقیق ذلک فی شرح قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم فانتظر **قولہ** وہی عندہم قائمۃ بالعالم وقع فی عبارات بعض المتاخرین ان الحالۃ عرضیۃ للصورۃ فورد علیہ ان العرضی ہو الخارج المحمول فلو کانت عرضیۃ للصورۃ کانت محمولۃ علیہا اما بالمواطات وہو باطل لان المبادی لا تحمل علی غیرہا ولا بالاشتقاق فیلزم ان یکون الصورۃ عالمۃ فنبہ الشارح علی ان الحالۃ قائمۃ بالعالم لا بالصورۃ حتی یلزم کون الصورۃ عالمۃ نعم ہی مقارنۃ للصورۃ فی موضوع واحد وہو العقل ولیس بینہما علاقۃ العروض الا علی المسامحۃ کالکاتب والضاحک فکما ان کلا منہما عرضی لصاحبہ من حیث المقارنۃ فی موضوع واحد من دون عروض احدہما للاخر کذلک الحالۃ عرضیۃ للصورۃ من حیث المقارنۃ فی موضوع واحد من دون عروضہا للصورۃ ہذا حاصل کلام الشارح وفیہ نظر اما اولا فلان الحکم بکون الصورۃ مقارنۃ للحالۃ فی موضوع واحد لا یصح علی اطلاقہ لان صور الجزئیات المادیۃ مرتسمۃ فی الآلات الجسدانیۃ والحالۃ قائمۃ بالعقل فلا مقارنۃ بینہما فی موضوع واحد وامّا ثانیا فلانہ لا یلزم من مقارنۃ وصف بوصف فی موضوع واحد ان یکون احدہما عرضیا للاخر والا لزم ان یکون سائر صفات النفس کالشجاعۃ وغیرہا عرضیۃ للصورۃ وہو ظاہر البطلان ومفہوم الضاحک لیس عرضیا لمفہوم الکاتب ولا بالعکس بل الضاحک عرضی لافراد الکاتب والکاتب لافراد الضاحک وانما ذلک لاجل علاقۃ العروض وذلک لیس الکتابۃ عرضیۃ للضحک ولا الضحک عرضیا للکتابۃ فالقیل لیس مراد الشارح تصحیح کون الحالۃ عرضیۃ للصورۃ حتی یرد علیہ ذلک قلت فح یکون ذکر مقارنۃ الحالۃ للصورۃ فی موضوع واحد وتنظیرہما بالکاتب والضاحک لغوا لا طائل تحتہ **قولہ** والحق ان العلم محصلہ لا یزید علی ان الممکن لما کان فی حد ذاتہ بالقوۃ ولم یکن لہ فعلیۃ الا من تلقاء الجاعل الحق عز مجدہ وکان العلم ہو مبدء انکشاف وظہور لم یکن الممکن بذاتہ مبدء للانکشاف بل انما یکون مبدء لہ لاجل استنادہ الی جاعلہ فیکون الجاعل الحق سبحانہ مصداقا بالذات للعلم الذی ہو مبدء انکشاف الاشیاء کما انہ مصداق بالذات للوجود بل العلم ہو الوجود المجرد فمصداقہ ہو مصداق الوجود فالمصداق الحقیقی للعلم ہو المصداق الحقیقی للوجود وہو الواجب سبحانہ والمصداق بالعرض للعلم ہو المصداق بالعرض للوجود وہو ذات الممکن من حیث الاستناد الی الجاعل فالعلم الحقیقی ہو الواجب سبحانہ ہذا خلاصۃ مذہبہ فی کلامہ انظر الاول ان قولہ بان یکون ہو بنفسہ مطابقا لمعنی الظہور مصداقا لحملہ غیر مستقیم لان العلم ہو مبدء انکشاف الاشیاء وظہورہا عند العالم فانما یجب ان یکون ہو بنفسہ مصداقا لمبدئیۃ الظہور لا ان یکون ہو ایضا ظاہرا حتی یجب ان یکون بنفسہ مصداقا لمعنی الظہور ولا استلزام بین کون الشیء مبدء لظہور شیء آخر وبین کونہ ظاہرا بنفسہ کما مر فی مبحث بدیہۃ العلم ونظریتہ الشاتی ان قولہ والممکن لما کان الی قولہ ولا فی حد ذاتہ عالما ان اراد ان الممکن لذاتہ لہ بلا جعل الجاعل فضلا عن ان یکون بلا جعل الجاعل مبدء انکشاف شیء او عالما بشیء فذلک مسلم ولکن لا یجدیہ نفعا اذ لا یدعی

Marfat.com

الی ذلک من ذہب الی کون العلم فی الممکنات غیر ذات الواجب سبحانہ وانما ذہبہ ان العلم حقیقۃ ممکنۃ جعلہا الواجب تعالی
فتقررت فی ذات قابلۃ لہا فصارت تلک الذات تتقرر تلک الحقیقۃ فیہا عالمۃ بما تعلقت بہ تلک الحقیقۃ ولا یلزم من عدم کون
الممکن لاذات لہ الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الممکن بنفسہا مصداقا للمبدئیۃ الانکشاف وانما کان یلزم ہذا لو کان للممکن بلا
جعل الجاعل ذات وکانت ذاتہ المتقررۃ بنفسہا محتاجۃ الی جعل جاعل فی کونہا مبدء للانکشاف حتی یکون مبدئیۃ الانکشاف من
العوارض الزائدۃ اللاحقۃ لہ بعد فعلیۃ ذاتہ ولو لزم من مجعولیۃ ذات الممکن ان لا یکون ذاتہ بنفسہا مصداقا للمبدء الانکشاف لزم ایضا
من کون الانسان مثلا لاذات لہ الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الانسان بنفسہا مصداقا للانسانیۃ وان اراد بان الممکن لہ ذات
بلا جعل الجاعل لکنہا بنفسہا امر ظلمانی وانما تکون ظاہرۃ او مظہرۃ بجعل الجاعل فہذا باطل فاحش الثالث ان قولہ کان فی حد
ذاتہ امرا ظلمانیا لا یدری ماذا اراد بہ فان اراد بہ ان الممکن بلا جعل الجاعل ایاہ امر ظلمانی فہو اذ لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل فہو بلا
جعل الجاعل لیس امرا لا ظلمانیا ولا نورانیا بل ہو لا شئ بحت وان اراد بہ ان الممکن بنفس ذاتہ بلا اعتبار امر زائد علی ذاتہ امر ظلمانی فان
عنی بالامر الظلمانی ما لا یکون مصداقا بنفس ذاتہ لمبدء الانکشاف فکون کل ممکن کذلک ممنوع بل یجوز ان یکون حقیقۃ بعض الممکنات
بنفسہا بلا زیادۃ امر علیہا مصداقا لمبدء الانکشاف لا بد لنفی ذلک من دلیل وان عنی غیر ذلک فلا یفید ما ہو بصدده من المرام بل
ہو بمعزل عن ہذا المقام الرابع ان قولہ کذلک عالمیتہ انما ہی بالعرض ان اراد بہ ان عالمیۃ الممکن بواسطۃ فی العروض بان یکون
ہناک عالمیۃ واحدۃ ثابتۃ للواسطۃ بالذات ولذی الواسطۃ ای الممکن بالعرض فذلک صریح البطلان اذ العالمیۃ الثابتۃ للواجب
سبحانہ لا تتصف بہا الممکن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد بہ ان عالمیۃ الممکن معلولۃ لہ سبحانہ فانہ سبحانہ یفیض حقیقۃ العلم
فی الممکن فتتصف بالعالمیۃ لاجل قیام حقیقۃ العلم بہ بافاضتہ تعالی ایاہا فہی فمسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون حقیقۃ العلم من الممکنات
کما ہو مدعاہ وکذا قولہ فکما ان قوامہ وجودہ انما ہو بالعرض ان اراد بہ ان الممکن معلول للواجب سبحانہ فذلک مسلم لکن لا یجدیہ شیئا
وان اراد غیر ذلک فلیبین حتی ینظر فیہ الخامس ان قولہ فکما ان وجود الممکن ہو وجود الواجب کذا علمہ ہو علم الواجب ان اراد بہ انہ
کما ان الوجود المصدری المنتزع من الممکن ہو الوجود المصدری المنتزع من الواجب کذا العلم المصدری المنتزع من الممکن
ہو العلم المصدری المنتزع من الواجب فہو من الافاحش اما اولا فلان الکلام لیس فی المعنی المصدری للعلم بل فی منشاء
الانکشاف کما صرح ہو نفسہ حیث قال فان العلم حقیقۃ مبدء للانکشاف الاشیاء واما ثانیا فلان الحکم باتحاد ما ینتزع عن الممکن وما
ینتزع عن الواجب بین البطلان فان الانتزاعی تتعدد بتعدد المنتزع منہ واما ثالثا فلان ما حققنا فیما سبق ان العلم بالمعنی
المصدری المعبر عنہ بدانستن لا ینتزع منہ سبحانہ کیف ولیس المعنی المصدری الا الحدث من حیث التلبس بالفاعل فلو انتزع
منہ المعنی المصدری کان علمہ الذی ہو مصداق المعنی المصدری ہو الحدث المتلبس بذاتہ تعالی فیلزم زیادۃ صفۃ العلم علی ذاتہ

واللازم باطل واما رابعا فلانه علی ہذا التقدیر لا یستقیم تفریع ہذا القول علی قولہ فمصداق حمل الوجود والعلم الخ فان اللازم من ذلک القول لیس الا ان وجود الممکن وعلمہ معلول لہ تعالی ومستند الیہ الا ان ما ینتزع من الممکن من الوجود والعلم نفس ما ینتزع من الواجب من الوجود والعلم وان اراد انہ کما ان المنتزع منہ لوجود الممکن ہو المنتزع منہ لوجود الواجب کذا المنتزع منہ لعلم الممکن ہو المنتزع منہ لعلم الواجب فہذا ایضا باطل لان المنتزع منہ لوجود الممکن ہو ذات الممکن والمنتزع منہ لوجود الواجب ہو ذات الواجب ولیست ذات الممکن ہی ذات الواجب کذا المنتزع منہ لعلم الممکن ذات الممکن او صفۃ قائمۃ بذاتہ والمنتزع منہ لعلم الواجب نفس ذاتہ المقدسۃ فالحکم باتحادہما سخیف باطل علی انہ علی ہذا التقدیر ایضا لا یستقیم تفریع ہذا القول علی قولہ فمصداق حمل الوجود والعلم اذ لا یلزم منہ الا ان وجود الممکن وعلمہ معلول لہ تعالی واین ہذا من ذاک وان اراد انہ کما ان علۃ وجود الممکن وجود الواجب کذا علۃ علم الممکن علم الواجب الذی ہو نفس ذاتہ المقدسۃ فذاک حق ومسلم ولازم من قولہ فمصداق حمل الوجود والعلم الخ لکن لا مساس لہ بما ادعاہ من ان العلم نفس الواجب سبحانہ بل اللازم منہ ان الواجب سبحانہ علۃ للعلم وہذا مما لا ینکر ولا کلام فیہ السادس ان قولہ بل العلم ہو الوجود المجرد ان اراد بان مفہومیہما واحد فظاہر ان مفہومیہما مختلفان وان اراد ان مصداقہما واحد فہو ممنوع بل مصداق العلم ہو الصفۃ الانضمامیۃ التی حققناہا ومصداق الوجود المجرد ذات الموجود المجرد وما یاتی منہ فی بیانہ انما یدل علی تقدیر تمامہ علی ان الذات المجردۃ صالحۃ للاتصاف بالعلم لا انہا حقیقۃ العلم کما ستقف علیہ انشاء اللہ تعالی السابع ان قولہ فالواجب سبحانہ یجعل العقل امرا نوریا ان اراد بہ انہ سبحانہ یجعل العقل مبدءا لانکشاف الاشیاء فذلک ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانہ یجعل فی العقل امرا نوریا ای یفیض فیہ حقیقۃ ہی مبدء انکشاف الاشیاء وان اراد بہ انہ سبحانہ یجعل العقل صالحا لان ینکشف عندہ الاشیاء فسلم لکن لا مساس لہ بما ادعاہ الثامن ان قولہ ولیس العلم امرا زائدا علی وجودہ الخاص المجرد ان اراد بہ اتحاد مفہومیہما فذلک بین البطلان وان اراد بہ اتحاد حقیقتہما ومطابقہما مفہوم کیف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زیادۃ امر علیہا ومطابق العلم یجب ان یکون حقیقۃ یلزمہا الاضافۃ الی المعلوم لذاتہا وذات العقل لا یلزمہا الاضافۃ الی شیء لذاتہا ولو تنزل عن ذلک فلا یلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد بہذا المعنی الا ان یکون العلم نفس ذات العقل لا ان یکون العلم نفس ذات الواجب کما ادعاہ التاسع ان قولہ ولہذا یدرک ذاتہ بذاتہ غیر صحیح فانا قد حققنا فیما سبق ان العقل انما یدرک ذاتہ بقیام الصحالیۃ الادراکیۃ بہا وابطلنا القول باتحاد العالم والمعلوم والعلم فی علمہ بنفسہ العاشر انہ لو فرض صحۃ ہذا القول فانما دلالتہ علی ان علم الشیء بنفسہ نفسہ لا علی ان علم الشیء مطلقا نفسہ بل لا بد لاثبات ذلک من اثبات ان علم الشیء بنفسہ وعلمہ بغیرہ افراد حقیقۃ واحدۃ الحادی عشر ان قولہ نعم قد یقرر علی ان العلم صفۃ زائدۃ علی العالم قائمۃ بہ علی خلاف ما ذہب الیہ بیان ذلک ان الکلام فی حقیقۃ العلم التی ہی مصداق للعلم المصدری وظاہر ان ما ہو مصداق للعلم یلزمہ الاضافۃ الی المعلوم لذاتہ لان العلم المصدری لا یزید علی مصداقہ الا باعتبار معنی

Marfat.com

التلبس بالفاعل فيه دون مصداقه والتعلق بالمعلوم لازم للمعنى المصدرى فيكون لازما المصداقه ايضا اذا التلبس بالفاعل الذى زيد به المعنى المصدرى على مصداقه لا يوجب الاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدرى دون مصداقه على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدء انكشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعا واذا كان كذلك كان تحقق الاضافة ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولا يمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم فى الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل وبالجملة فكلام الشارح مختل غاية الاختلال ومذهبه دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكر وجوها اخر لابطال مذهبه حيث يعيد الشارح ذكر مذهبه فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله** بل العلم هو الوجود المجرد قال فى الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه يعنى تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما اى مصداق العلم والوجود حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحت وذلك العلم فى الممكن نفس وجوده الخاص المجرد ولا يذهب عن ذى بصيرة ان من الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدء لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والصور القائم بها كذلك ومن غير المحسوسات ما هو مبدء انكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان والوجدان يحكمان بان النور ههنا ليس امرا زائدا على وجوداتها الخاصة اعنى نفس حقيقتها المتقررة القدسية بجعل الجاعل الحق اياها على النحو المخصوص انتهى هذا الكلام نص على ان العلم فى الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب فى ان ذات العالم الممكن مباينة محضة للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذى كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ادعاه غاية الامر ان الواجب سبحانه علة لعلم الممكن وهذا امر لا ينكره احد لكن لا مساس له بما ادعاه على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم ايضا باطل كما مر آنفا وسياتى البطالة بوجه آخر ايضا **قوله** وذلك باعلام المعلم هذا ليس مناسبا بازعم من ان العلم لا يزيد على الوجود المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه بالاشياء الغائبة عنه لا يكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضته وجوده له **قوله** وافاضته وجوده له لا يخفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة له منكشفة عندها فالكلام انما هو فى ان منشاء انكشاف الاشياء عندها اى شئ هو فان هذا الانكشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدء حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التى حدثت فى النفس وقامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انطباع الصورة فى النفس او انتقاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التقادير يزول

Marfat.com

الامر الى احد المذاهب المشهورة فافتقار العقل فى العلم بالاشياء الى افاضة المعلم وجودها فيه دليل على ان العلم ليس نفس العالم فانقيل حاصل كلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لاصفته ووجود المعلوم له شرط لتحقق العلم فالانكشاف حادث بعد تحقق ذات العالم لاجل حدوث شرطه ولاضير فيه قلت الكلام فى العلم وحقيقته ما ينكشف به الشئ ويقابله الجهل البسيط ولاريب فى ان العلم غير متحقق حين الجهل فعند انتفاء الجهل وتحقق العلم على تقدير ان لايكون مصداق العلم صفة قائمة بالعالم لايزيد على حال الجهل الا وجود المعلوم او تعلق بين العالم والمعلوم فيكون العلم عبارة اما عن وجود المعلوم وهو حصوله الانطباعى او عن تعلق بين العالم والمعلوم فيرجع الى احد المذاهب المشهورة كما لايخفى **قوله** ونسبة العقول اليه قال فى الحاشية توضيحه ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث استفادته النور من النور المحض نسبته اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث ان العقل عاجز عن درکه تعالى نسبته اليه كنسبة الخفاش الى الشمس انتهى **قوله** اثر بهنا ما اختاره ارباب التحقيق اختلفوا فى التصديق فقيل هو قسم من العلم كالتصور وقيل العلم هو التصور والتصديق من لواحقه واختلف الاولون فى تفسيره ففسره الامام بانه مجموع تصورات الاطراف والحكم وغيره بانه ادراك بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبعضهم بانه تصور معه حكم وآخرون بانه ادراك نفس النسبة التامة الخبرية وزعم الآخرون ان الاذعان الذى هو التصديق حالة تلحق وراء الادراك وتحصل عقيبه هو الظاهر من كلام المحقق الطوسى فى نقد المحصل وهو مختار كثير من المتاخرين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سجية فى التقليد فعند الاولين يكون قسمة العلم الى التصور والتصديق قسمة حقيقية وعند الآخرين يكون قسمته اليهما مجازية كما قال المحقق فى نقد المحصل من ان التصديق عندهم هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعانى الى نفس الادراك والى مايلحقه وقسموا مايلحقه الى مايجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى مالايجعله كذلك كالهيآت اللاحقة من الامر والنهى والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم انتهى فالمص لما قسم العلم بانه ان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا فتصور وكان اعتقاد النسبة الذى فسر به التصديق غير مندرج تحت العلم بل من لواحقه على ما زعم الشارح كان القسمة مجازية مبنية على المسامحة وهذا ما قال الشارح وفى عدها من العلم تسامح وانت تعلم ان كلام الشارح فى هذا المقام واه جدا فان عبارة المص صريحة فى ان العلم ينقسم الى قسمين حقيقة وقوله وهما نوعان تبيانان من الادراك نص على ذلك فتفسير كلامه بانه اختار ههنا كون التصديق من لواحق الادراك والتقسيم مبنى على التسامح احسان عليه من دون امتنان منه فان الحق ان التصديق وهو الاذعان والاعتقاد نوع من الادراك والعلم وقسمة العلم اليه والى التصور قسمة حقيقية كما ستعرف عن قريب وتحقيق المقام ان كون التصديق عبارة عن مجموع تصورات الاطراف والحكم كما ذهب اليه الامام باطل فان التصديق حقيقة محصلة وليست من الحقائق الاعتبارية والمجموع المذكور لاشك فى كونه اعتباريا اذ تلك التصورات ليس بعضها متحدا مع بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا ذهنيا وليس ايضا

عبره

بعضها محتاجا الی بعض حتی یکون التصدیق مرکبا منها ترکیبا خارجیا وایضا التصدیق ہو المکتسب من الحجۃ ولیس المکتسب منہا مجموع تصورات الاطراف والحکم فذلک المجموع لیس بتصدیق فالتصدیق لیس الا شیاء واحدا لا مجموع اشیاء فان کان قسما من الادراک کان ادراکا متعلقا بشیٔ واحد وان لم یکن ادراکا کان کیفیۃ واحدۃ تحصل عقیب الادراک متعلقۃ بشیٔ واحد ولا خلاف علی ہذا التقدیر فی ان التصدیق نفس الاذعان وانما الخلاف فی ان الاذعان ہل ہو نحو من الادراک او حالۃ تحصل عقیب الادراک واختلف الاولون القائلون بکون الاذعان نحوا من الادراک فی انہ ہل ہو مباین بالنوع لنحو الادراک التصوری او مغایر بحسب التعلق فقط والحق ان التصدیق ہو نفس الاذعان وہو نوع من العلم مباین بالذات للتصور اما کونہ مبانیا بالذات للتصور فسیاتی انشاء اللہ تعالی واما کونہ نوعا من الادراک والعلم فلان العلم ما ینکشف بہ الشیٔ والاذعان اقوی انحاء الانکشاف والتصور من اضعفہا فان الانکشاف یتفاوت شدۃ وضعفا لکونہ من الکیف واقوی مراتب الانکشاف الیقین لانہ انکشاف للواقع بحیث لا یحتمل النقیض ثم الجہل المرکب لانہ انکشاف خلاف الواقع بحیث لا یحتمل النقیض عند العالم ثم التقلید لانہ جازم وان لم یکن راسخا ثم الظن لانہ مرجح غیر جازم فیجوز الظان الطرف المقابل تجویزا ضعیفا واما التصور فمن اضعف مراتب الانکشاف فکیف یذہب ذوبصیرۃ الی ان الاذعان لیس نحوا من العلم کیف والحجۃ انما تفید العلم بالنسبۃ وانکشافہا فانکار کون التصدیق علما جہل صریح نعم الاذعان نوع من العلم مباین بالذات للعلم التصوری ولا یلزم من مباینۃ للتصور الا ان لا یکون قسما من التصور لا ان لا یکون قسما من العلم واما الذین ذہبوا الی ان الاذعان کیفیۃ لاحقۃ عقیب الادراک فاولا ما ازالہم عن سواء السبیل انہم ذہبوا الی کون العلم ہی الصورۃ الحاصلۃ ولما احوجوا الی وجدانہم وانصفوا من انفسہم وجدوا التصدیق غیر الصورۃ فما استطاعوا سبیلا الی حجۃ من الادراک فظنوا انہ کیفیۃ غیر ادراکیۃ تلحق عقیب الادراک ثم لما سنح ذلک فی الاذہان عرض ان ذہب الیہ من انکر کون العلم ہو الصورۃ ایضا واستدل ہو لاء علی ما ذہبوا الیہ بوجوہ لو تمت فانما تدل علی ان التصدیق لیس ہو الصورۃ لا علی انہ لیس ہو العلم فمن دلائلہم قولہم انا کثیرا ما نذعن بالقضایا اثر ما نشک فیہا فلا یزید علی ادراکاتنا الحاصلۃ لنا حین الشک ادراک آخر بل حالۃ اخری یعبر عنہا بالتصدیق وہذا انما یدل علی ان التصدیق غیر التصور وغیر الصورۃ لا علی انہ غیر العلم لانہم ان ارادوا انہ لا یزید علی الصور الحاصلۃ حین الشک صورۃ اخری حین التصدیق او انہ لا یزید علی التصورات الحاصلۃ عند الشک تصور آخر عند التصدیق فذلک مسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون التصدیق قسما من العلم انما یلزم ان لا یکون ہو قسما من التصور او الصورۃ وان ارادوا انہ لا یزید علی الادراکات الحاصلۃ عند الشک ادراک آخر فذلک ممنوع بل یزید الادراک التام بالنسبۃ العقدیۃ ویزول الادراک التردیدی ومنہا ان العلم ہو المعلوم بعد حذف المشخصات الذہنیۃ ولا یبقی بعد حذف المشخصات من التصدیق القائم بالذہن الا مطلق التصدیق من حیث ہو کما لا یبقی بعد حذف المشخصات من الشجاعۃ القائمۃ بالنفس الا مطلق الشجاعۃ ولا یبقی بعد حذف المشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وهذا في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة واحدة والعلم الخاص القائم بالذهن فرد منها واذا حذفت المشخصات عنه بقي مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم كما حسبه الجماهير وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف فلو كان علما بالنسبة كان عبارة عن النسبة مع المشخصات الذهنية والنسبة من مقولة الاضافة فلا يمكن اتصافها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة مع ذي الصورة بان العلم لكونه من مقولة الكيف قابل للاشتداد والتضعيف والصورة ليست بقابلة للاشتداد والتضعيف ومنها قولهم ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق به مع انه قد يبقى ذات المصدق به مع انتفاء التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على ان التصديق ليس هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذهن قد يكون ملتفتا الى قضية شاكا فيها ثم تيقن ان يصدق بها والالتفات اليها باق ومن المحال بقاء الالتفات مع تبدل العلم فالشك والتصديق ليسا من العلم لتعاقبهما مع بقاء التفات بعينه وهذا ايضا ساقط اذ النسبة حين هي مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من العلم الاول التخييل والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الاذعان والشك وبقاءه يوجب بقاء الالتفات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن تعلق علمين بالنسبة اذ لا يحصل منها في الذهن صورتان وهذا ظاهر ومنها ما ذكره الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الاذعان والاذعان ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن وهو غير معنى العلم وهذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به بالفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية لاحقة بعده ودونه خرط القتاد فالقول المفصل ان التصديق نوع من الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة مباين بالذات للنوع الثاني منها اعني التصور نعم من ذهب الى ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى انه قسم من العلم ولعل الشيخ لذهابه الى ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق قسما منه وقسم في الشفاء الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق فلا يمكن ان يحتج علينا بما في الشفاء ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصور والتصديق فما في الشفاء معارض بما في النجات على اننا لو سلمنا ان ما بين في الشفاء وانما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق **قوله** نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم له اربعة معان الاول التصديق والثاني النسبة التامة الخبرية والثالث المحكوم به والرابع انتساب امر الى آخر وهو من افعال النفس وقد يطلق على بعض من حيث اشتمالها على ربط احد الطرفين بالآخر والمراد في قول الميد هو الاول **قوله** لا شك في ان الاصطلاح كما قال العلامة في درة التاج مراده از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان ست **قوله** الا انه جرى اختلفوا في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى ان نسبة

Marfat.com

تامة خبرية رابطة بين الحاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبه الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى و المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكى عنه وبعض الشراح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايده بما قالوا من ان مرجع البحث هو المحمول والحق ان التصديق على نحوين الاول الاذعان بالاتحاد دفعة من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأيناجدارا ابيض والثانى الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والارتباط بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض وقد صدقناه ولاريب ان المحكى عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعى الذى يذعن به قبل التفصيل فى الصورة الاولى فالتصديق بالنحو الاول يتعلق بنفس المحكى عنه الواقعى من دون توسط حكاية هناك حين التصديق وانما تتحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثانى يتعلق بالحكاية بما هى حكاية واما المحكى عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات فى هذه الصورة هى الحكاية فهى متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو ما فى الذهن من الحكاية واما المحكى عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق التصديق بالعرض وكون المقصود بالذات هو المحكى عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشئ كون ذلك الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذن متعلق التصديق بالنحو الثانى نفس النسبة الحاكية الرابطة بين الطرفين بما هى ملحوظة بينهما ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكى عنه اذ ليس النسبة الحاكية فى هذا النحو مرآة لملاحظته وعنوانا له فما ذهب اليه الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكى عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحاكية لا يصح كليا اما الثانى فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حاكية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق فى الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاكية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكى عنه لا فى الذهن ولا فى الخارج والا لما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكى عنه هناك ولا يمكن القول بان لها محكيا عنه اختراعيا فى الذهن اذ لم يقصد الحكاية عن الاختراعى الذهنى والا لما كذبت فالحق هو القول الفصل الذى حققناه وما يرد على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحاكية من ان النسبة غير مستقلة وتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا فى غاية السقوط اذ استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل من ان الاذعان بالشئ كالحكم على الشئ يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفى لا يصلح ان يلتفت اليه فى غاية السخافة اذ الحكم على الشئ يستدعى الالتفات اليه بالذات بخلاف الاذعان بالشئ فانه انما يستدعى الالتفات اليه فى الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لزم كونها محكوما عليها بالذات بكون متعلق التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت بلحاظ استقلالى وجعلت مرآة لملاحظتها من حيث هى غير مستقلة وهو ملتزم كما فى سائر المعانى الحرفية هذا ورعم الشارح تقليد البعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلله فى الحاشية المعلقة

Marfat.com

على قوله كما هو الحق بقوله لان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرئي فلا يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غيرها انتهى وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غير ضروري في متعلق التصديق فانه نحو من العلم والعلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ولو فرض ان الاذعان ليس بعلم كما زعمه المتاخرون فاستقلال متعلقه على هذا التقدير ليس بينا ولا مبينا واما انه يجب ان يكون متعلق التصديق مقصودا بالذات فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل قد بينا ان الحاصل في الذهن بالذات وان كان مرآة لملاحظة شئ آخر مقصود بالذات احق بان يتعلق به التصديق ثم لو فرض ان متعلق التصديق يجب ان يكون مقصودا بالذات فانما يلزم منه ان يكون متعلق التصديق هو المحكي عنه لانه المقصود بالذات بالحكاية لا ان يكون متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة كما زعمه ثم ان الشارح اورد على القول بكون متعلق التصديق هو النسبة الحاكية في الحاشية بانه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة كما في الصورة الاجمالية الوحدانية للموضوع المخلوطة بالمحمول فهو تعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة انما تدخل في متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلة في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلة في مفهومها المستفاد من الهيئة التركيبية كقولنا زيد قائم مثلا وسيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى انتهى عبارته وهذا الكلام مما يقضي منه العجب فان ما ذكره من انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اراد به انه كثيرا ما يحصل الاذعان بالاتحاد الواقعي قبل انتزاع النسبة فذلك صحيح كما ذكره في النحو الاول من التصديق لكن قد عرفت ان متعلق ذلك النحو من التصديق هو نفس المحكي عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة هي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا نسبة رابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان قال انه وان لم يكن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة موجودة هناك لكن بمنشإ انتزاعها موجود وتعلق التصديق بمنشإ انتزاعها يكفي للحكم بتعلق التصديق بها قلنا فليكف وجود منشإ انتزاع النسبة للحكم بتعلق التصديق بالنسبة الرابطة وما ذكره من كون النسبة رابطة بين الطرفين عارضة لهما في كلتا الحالتين من الاجمال والتفصيل ان اراد بالاجمال فيه الصورة الاجمالية الاتحادية المنكشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا كما صورناها سابقا فكون النسبة رابطة بين الطرفين في تلك الحالة صريح البطلان اذ ليس هناك الا صورة واحدة ولا يعقل النسبة الا بين صورتهم منشإ انتزاع النسبة موجود لكنه ليس رابطا بين الطرفين ولا عارضا لهما بل هو كما انه منشإ لانتزاع النسبة منشإ لانتزاع صورة الطرفين وان اراد بالاجمال صورة القضية الملحوظة بلحاظ واحد اي الاجمال الحاصل بعد التفصيل فلا يخفى انه لا يصور هذا النحو من الاجمال في الصورة الاتحادية المنكشفة دفعة لسبقها على التفصيل وما فرع على كلامه من عدم دخول النسبة في حقيقة القضية ودخولها في مفهومها لا مساس له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحته لا يلزم منه الا عدم دخول النسبة في متعلق التصديق

بالذات لاعدم دخولها فی حقیقۃ القضیۃ الا اذا ثبت ان حقیقۃ القضیۃ ہی متعلق التصدیق ولم یثبت بعد وسیاتی تحقیق ذلک فہذا تحقیق الحق فی متعلق التصدیق بقی الکلام علی المذاہب الباقیۃ فاما مذہب من زعم ان متعلقہ نفس القضیۃ فیبطلہ انہ ان کان متعلقہ نفس القضیۃ المفصلۃ بما ہی ملحوظۃ تفصیلا فذلک صریح البطلان اذ التصدیق علم واحد لا یتعلق الا بشیٔ واحد والقضیۃ الملحوظۃ لیست معلوما واحدا بل صورۃ الموضوع معلوم وصورۃ المحمول معلوم آخر وصورۃ النسبۃ معلوم ثالث فلا یتعلق بہا علم واحد وان کان متعلقہ القضیۃ الملحوظۃ بلحاظ واحد فیرجع الی المذہب الثالث ویبطل ببطلانہ علی انک قد عرفت ان التصدیق قد یتعلق بالصورۃ الاتحادیۃ دفعۃ قبل التفصیل فلیس ہناک قضیۃ اصلا حتی یتعلق بہا التصدیق واما مذہب من زعم ان متعلقہ امر مجمل یفصلہ العقل الی الموضوع والمحمول والنسبۃ الحاکیۃ وہو ما ذہب الیہ صاحب الافق المبین جریا منہ علی سجیتہ فی اتباع الاباطیل الکاذبۃ الوہمیۃ فی المقامات الحکمیۃ والمباحث العلمیۃ واتبعہ المصنف فیبطلہ ان الامر المجمل الذی زعموا انہ متعلق التصدیق اما ان یکون مشتملا علی النسبۃ الرابطۃ اولا یکون علی الثانی یکون ذلک الامر المجمل مفہوما مفردا فلا یصلح ان یتعلق بہ التصدیق بالبداہۃ کیف واذا لم یکن فی ہذا الامر المجمل نسبۃ حاکیۃ فلا معنی لتصدقہ ولا لتکذبہ ولا للتصدیق بہ او انکارہ وعلی الاول یکون ہذا الامر المجمل قضیۃ فاما ان تکون ملحوظۃ بلحاظ واحد او تکون ملحوظۃ بلحاظات بان یکون الموضوع والمحمول ملحوظین بلحاظین مستقلین والنسبۃ ملحوظۃ بلحاظ غیر مستقل وعلی الثانی لا اجمال اصلا وعلی الاول اما ان یکون ملحوظا بلحاظ مستقل وہذا لا یتصور علی رای صاحب الافق المبین لانہ لا یذہب الی ان الاستقلال وعدمہ تابعان للملاحظۃ بل یزعم ان المستقل وغیرہ متباینان بالذات وقال فی الافق المبین بعد ما ذکر انہما متباینان بالذات فاذن قد استوی الامر وانحق ما یغلطان معنی واحد یستقل ولا یستقل بالتعقل بلحاظین او بلحاظ غیر مستقل فیلزم ان یکون متعلق التصدیق امرا غیر مستقل وہو ما یستشنعہ صاحب ہذا المذہب ثم الفطرۃ السلیمۃ قاضیۃ بان التصدیق بعقد لا یتوقف علی لحاظ معنی مغایر لمفہوم القضیۃ فالقول بکون الامر المجمل متعلق التصدیق مما یکذبہ البداہۃ الغیر المکذوبۃ والفطرۃ الغیر المشوبۃ وہذا ظاہر غایۃ الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور واما مذہب بعض الاذکیاء فیبطلہ ان الحکایۃ بالذات انما ہی النسبۃ الرابطۃ لانہا ہی المرآۃ للملاحظۃ ما فی الواقع واما الموضوع والمحمول فانما یعتبران للتوقف النسبۃ علیہما ولکونہما مرآۃ للملاحظۃ حالہما فانما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبع ومتعلق التصدیق بالذات ہی النسبۃ الرابطۃ بما ہی کذلک وقد بطل بہذا ما توہمہ بعض الشراح من ان متعلقہ ہو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تابیدہ بان مرجع البحث ہو المحمول فعجب عجیب فی معنی توہم مرجع البحث ہو المحمول ہو ان موضوع العلم لیس مبحوثا عن ذاتہ لانہ مفروغ عنہ بل المبحوث عنہ ہو حال الموضوع وعرضہ الذاتی وہو المحمول لا ان متعلق التصدیق ہو المحمول کما توہم فافہم **قولہ** لا بالمنتسبین کان الظاہر ان یقول المصنف ہہنا علی ما ہو المشہور من تعلق التصدیق بالنسبۃ لا علی ما ہو مذہبہ من ان متعلق الامر المجمل فان تعلق التصدیق بالمنتسبین حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما لیس

Marfat.com

هو مذهب المصنف ولا هو حق فی الواقع کما عرفت **قوله** واما الحکم بمعنی ادراکها التصدیق هو الحکم بمعنی ادراک النسبة بالاتفاق بین القدماء والمتاخرین لکن القدماء یقولون ان ادراک النسبة الذی هو التصدیق مباین بالحقیقة للادراک التصوری سواء تعلق بالنسبة او بغیرها والمتاخرین یقولون انه مغایر للادراک التصوری بالمتعلق فقوله عند المتاخرین بناء علی ما زعم من ان التصدیق عند القدماء کیفیة غیر ادراکیة وهی الاذعان وان الاذعان لیس ادراکا وهو فاسد فان التصدیق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراک کما عرفت **قوله** الا ان المحققین القضیة مرکبة اعتباریة بلا شبهة فانها انما یرکبها العقل بالنسبة الرابطة کانها بهیئة صوریة لهذا المرکب اذ بها یرتبط احدی حاشیتیه بالاخری فانقیل یکون النسبة جزء منها کانت اجزائها ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة وان قیل ان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة الرابطة بینهما کانت اجزائها هی الموضوع والمحمول وکانت النسبة داخلة فی مفهومها لا فی حقیقتها والنزاع فی ذلک لا یعود الی طائل **قوله** فلا سبیل الشرطیة لان الحکم بهذا المعنی لا یصح ان یکون جزء من التصدیق والا کان مرکبا من الکیف والفعل فیکون مرکبا اعتباریا **قوله** فلا جناح قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراک وهو نفس التصدیق ولیس التصدیق عبارة عن ادراک مع تصدیق فبناء هذا التفسیر علی ما ذهب الیه من ان الاذعان کیفیة غیر ادراکیة بناء فاسد علی فاسد **قوله** سواء کان مع الاذعان الادراک اما اذعان او غیره والاول اما جازم فاما مطابق فاما ثابت فهو الیقین او غیر ثابت فهو التقلید او غیر مطابق فهو الجهل المرکب او غیر جازم فهو الظن وهذه اقسام التصدیق والثانی ای الادراک الذی هو غیر الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما الابصار او سمع او شم او ذوق او لمس او غیر احساس فاما متعلق بالصور المخزونة فی الخیال فتخییل او بالمعانی الجزئیة فتوهم او بالکلیات وما فی حکمها کالجزئیات المجردة ان امکن علمها بما هی جزئیة فتعقل والثانی ای العلم بالنسبة غیر الاذعان ان کان تردد فیها فشک ان کان ادراکا مرجوحا فوهم وان کان تکذیبا لها فانکار وان کان نفس تصورها من دون تردد ومرجوحیة وتکذیب فتخییل وهذه اقسام التصور فالنسبة ان کانت مذعنة تکون معلومة بنحوین من العلم الاول التخییل وهو تصور نفس النسبة والثانی الاذعان وهو الاعتقاد بها فالتخییل الذی هو نحو من التصور یجامع الاذعان فی الوجود فی القضیة المقبولة المذعنة وهذا لا ینافی التقابل بین التصور والتصدیق بحسب الصدق اذ لا یلزم من ذلک صدق التخییل علی التصدیق وبالعکس کما لا یخفی **قوله** ای متخالفان بحسب الماهیة الحق ان تباین التصور والتصدیق بحسب الماهیة ضروری لا یحتاج الی البرهان والمنکر مکابر **قوله** وقد یستدل علیه استدل علی تباین التصور والتصدیق نوعا باختلاف لوازمهما فان التصور یلزمه عموم التعلق والتصدیق یلزمه خصوص التعلق واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات واورد علیه بمنع کون اللوازم لوازم الماهیة لجواز ان تکون لوازم الهویات وهذا المنع مکابرة صریحة فان حقیقة التصدیق آبیة عن التعلق بما سوی المحکیة او المحکی عنه فخصوص التعلق لازم الماهیة بخلاف حقیقة التصور

Marfat.com

خصوص التعلق لازم لماهية التصديق وعمومه لازم لماهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباينهما بان التصديق ينقسم
الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفا ومن المقرر في مدارك
المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق
نوعا عاليا من العلم لا صنفا والا لما اندرج تحته انواع مختلفة واليضا الوهم الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق وكذا الشك
والانكار والاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضروري فقائل **قوله** ان وحدة العلة يستوجب وحدة المعلول بنى الكلام في
دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد بناء على ان اللوازم معلولة للملزومات
ومستندة اليها ولا يذهب عن ذي تحصيل ان كلام الشارح في هذا المقام كما افاد خاتم الحكماء قدس سره من اباطيل الاقاويل
اما اولا فلانه مبني على ان اللوازم معلولة للملزومات وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الراي باطل وحققنا ان اللوازم مجعولة بجعل
الملزومات وليست معلولة لها واما ثانيا فلان كلامه مبني على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد وقد ابطلنا ذلك في بعض
كتبنا على البسط وجه واما ثالثا فلانه لو سلم استناد اللوازم الى الملزومات وامتناع استناد الكثير الى الواحد فنقول استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات بالمهية على امتناع صدور الكثير عن الواحد بما هو واحد غير صحيح اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد
بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد علة للكثير مطلقا بل يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات في ذلك
الواحد فلا يلزم من استناد اللوازم المختلفة بناء على هذا الاختلاف الجهات والحيثيات ولو في الواحد بالشخص والمدعى اثبات التغاير
النوعي بين التصور والتصديق **قوله** وبالعكس قال في الحاشية لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع
توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشئ واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وهكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد
انتهى والدليل هو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احديهما في نحو عليتها او عدم تعدد العلة على
تقدير تعدد ها ان لم يستقل احديهما في نحو عليتها مثلا لو كان لشئ واحد فواعل متعددة فان كفى ح احديها في الفاعلية لزم استغناء
المعلول عن غيره من الفواعل وان لم يكف احديها في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو
مجموع الاشياء التي وصفت فواعل وبهذا الكلام في غير الفاعل من العلل **قوله** فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول قال في الحاشية
ان طباع المعلول لا يستدعي التوقف على الحفاظ نحو الوحدة في العلة ولذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين
العلة فيدل على تعين المعلول فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى **قوله** فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب
وحدة المعلول كذلك قال في الحاشية اي بالطبيعة ولو مع امر زائد يعني العلة اذا كانت طبيعة نوعية يجب ان يكون المعلول
ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض المشخصة ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال

Marfat.com

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى ايضا باعتبار آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلمان ان هذه الكلمات بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اولا فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب الحفاظ نحو وحدة العلة في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتشخصات شتى علة للكثير فيجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع متكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشخصة بتشخص نوع من جنس وعند كونها متشخصة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا يصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدة بالنوع واما ثانيا فلان الطبيعة الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع متخالفة كما ستعرف انشاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط ورابط لافاعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فهو سبحانه مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين الحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فلينظر الى معلم الشارح كيف يعلم اتباعه زخارف الاباطيل بالتشدق في الاقاويل فهو بان يلقب بمعلم السفسطة اليمانية احق منه بان يلقب بمعلم الحكمة اليمانية **قوله** الاعلى مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى الحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده وانما مذهبه الحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط **قوله** لما مر آنفا من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانت خبير بانه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده على المتاخرين ليس مختص الورود بمذهبهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشاء المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** تحقيقه ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

Marfat.com

الذى ليس نفس الاذعان واما ان يكون التصديق عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن التى تتعلق بها الاذعان كما هو راى
القائلين بكون مقسم التصور والتصديق هو الصورة الحاصلة فى الذهن فيكون التصور المقابل له هو الصورة التى لا تتعلق بها
الاذعان فعلى التقدير الاول يحتمل التصور احتمالات الاول ان يكون التصور متكيفا بكيفية الاذعان بان يكون ما يتعلق به التصور
هو ما يتعلق به الاذعان كتخيل النسبة المذعنة فهو تصور متكيف بالاذعان الثانى ان لا يكون متعلقهما واحدا لكن يكون متعلق
احدهما مقارنا نحو المتعلق الآخر كتصور حاشية النسبة المذعنة فانه وان لم يكن متعلقا بما يتعلق به الاذعان لكن متعلقه اعنى الموضوع
او المحمول مقارن لمتعلق الاذعان اعنى النسبة الثالث ان يعتبر ان لا يكون التصور مقارنا للتصديق اصلا كتصور مفهوم مفرد
لم يحكم عليه ولا به او كتصور حاشية النسبة المشكوكة والرابع ان لا يعتبر معه شئ من الاعتبارات الثلثة المذكورة بل لوحظ من حيث
هو هو وعلى التقدير الثانى يكون التصور عبارة عن الصورة الغير المذعنة فيشكل هناك الاعتبار الاول اذ ليس هناك صورتان تكون
احديهما مذعنة والاخرى غير مذعنة والصورة الواحدة يمتنع كونها تصورا وتصديقا فانما يتصور هناك الاحتمالات الثلثة الباقية اذا
عرفت هذا فاعلم ان التصور المتكيف بكيفية الاذعان اعنى التصور بالاعتبار الاول لا يمكن ان يتعلق بنفسه لانه بهذا الاعتبار
انما يتعلق بما يتعلق به الاذعان وهو نفسه لا يتعلق به التصديق سواء كان التصور بهذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضية مذعنة اولا
يكون كذلك وكذا لا يتعلق هذا النحو من التصور بقضية مطلقا لانه لا يصلح لان يتعلق به التصديق لكونه من المفهومات المفردة فلا يصدق
المتصور بهذا الاعتبار على نفسه ولا على نقيضه صدقا عرضيا اى لا يصدق المتصور بهذا النحو من التصور عليهما بل انما يصدق هو على
النسبة المذعنة والتصور بالاعتبار الثانى يتعلق بنفسه اذا كان نفسه حاشية لقضية مذعنة كما فى قولنا التصور المقارن للاذعان
مفهوم فانه نفسه فى هذه الصورة متصور متصور مقارن للاذعان واما اذا لم يكن حاشية لقضية مذعنة كما اذا تصورنا نفس هذا المفهوم
ولم نحكم عليه بايجاب ولا سلب فهو ليس متصورا بتصور مقارن للاذعان فهو يصدق على نفسه صدقا عرضيا على تقدير كونه حاشية لقضية
مذعنة ولا يصدق على نفسه هذا النحو من الصدق على تقدير عدم كونه كذلك وكذا الحال فى نقيضه فهو الكان طرفا من قضية مذعنة
صدق عليه انه متصور تصورا مقارنا للاذعان والا لا والتصور بالاعتبار الثالث يتعلق بنفسه اذا لم يكن نفسه جزء من قضية مذعنة كما اذا
تصورنا نفس مفهومه من دون ان نحكم عليه ايجابا او سلبا اذ ذاك متصور تصورا غير مقارن للتصديق فهو ح يصدق على نفسه
صدقا عرضيا ولا يتعلق هو بنفسه اذا كان نفسه جزء من قضية مذعنة فانه اذ ذاك متصور بتصور مقارن للتصديق فلا يصدق ح
على نفسه بذلك النحو من الصدق وكذا لا يتعلق هو بنقيضه اذا كان نقيضه جزء من قضية مذعنة فلا يصدق عليه صدقا عرضيا وما
يتعلق بنقيضه اذا لم يكن كذلك فيصدق عليه بذلك النحو من الصدق والتصور بالاعتبار الرابع يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق
على نفسه ونقيضه صدقا عرضيا مطلقا سواء كان نفسه او نقيضه جزء من قضية مذعنة او لا يكون كذلك لانه فى صرافة العموم

ومحوضة الاطلاق وليس مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها فانقلت التصور الغير المقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن
جزء من قضية مذعنة لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كلما حمل عليه المتصور صار متصورا متصور مقارن للاذعان فلا
يصدق عليه انه متصور تصورا غير مقارن للاذعان قلت اذا حمل المتصور بالتصور الغير المقارن للاذعان على التصور بهذا الاعتبار
كان ذلك حكاية عنه حال عدم كونه جزء من قضية مذعنة لا حكاية عن نفسه حين كونه جزء من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تعقل
فهو اذا لم يكن جزء من قضية مذعنة صح عنه الحكاية بانه متصور تصورا لا حكم معه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا
نعم لو قصد الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه متصور تصورا لا حكم معه لانه اذ ذاك متصور تصورا مع حكم وهذا ظاهر لمن
تامل فهذا تفصيل هذا المقام وهو مع كونه قليل الجدوى يتحير فيه الافهام بقي ههنا اشكال يرد على القائلين بكون
العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم لا يحيص لهم عنه وهو ان التصور لا حجر فيه فيتعلق بنفسه ونقيضه فاذا تعلق بنقيضه
كان متحدا مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه حملا اوليا ايضا كما انه يكون محمولا عليه حملا عرضيا واللازم صريح
البطلان وهذا احد ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فلا تغفل **قوله** لما كان في صرافة
العموم ظاهر هذا الكلام ماخوذ من كلام بعض الاذكياء في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد وقع
في كلامه خبط وخلط وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور ثلثة تفسيرات الاول حصول صورة الشئ في العقل وقال هو
مرادف للعلم الثاني حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم فقال الشارح
للرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتعلق بكل شئ ولهذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه
بالحمل العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشرح وقال في الحاشية المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم
الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى وهذا كلام
منخبط جدا اما اولا فلان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق كما اعترف به هو نفسه
بعيد ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي وصدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه
بنفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور السارج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق
التصديق بنفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور السارج بهما وتعلق التصور السارج
بهما يستلزم صدق التصور السارج عليهما بالحمل العرضي فالحكم بصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق
التصور السارج وهو المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه وينافي الحكم عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي ٢

Marfat.com

علی جمیع التقادیر فکلامہ متہافت بعد التامل واما ثانیا فلان الحکم بتعلق التصور بالتفسیرین الاخیرین بکلشئ ینافی الحکم بعدم صدقہ علی نفسہ ونقیضہ بالحمل العرضی علی جمیع التقادیر لان مناط صدق التصور علی شئ حملا عرضیا تعلق التصور بہ فکل ما یتعلق بہ التصور بالتفسیرین الاخیرین یصدق ہو علیہ حملا عرضیا ولیست شعری اذا تعلق التصور الساذج بشئ ہل یصدق علی ذلک الشئ انہ معلوم ام لا علی الثانی لا معنی لتعلق التصور بہ فان تعلق التصور یستلزم المعلومیۃ قطعا وعلی الاول اما ان یکون ذلک الشئ معلوما بالعلم التصدیقی وہو صریح البطلان اذ لا معنی لکون الشئ مصدقا بہ بتعلق التصور الساذج بہ لا سیما اذا کان ذلک الشئ من المفہومات المفردۃ الغیر الصالحۃ لان تکون مصدقا بہا او بالعلم التصوری فیکون التصور صادقا علیہ حملا عرضیا قطعا واما ثالثا فلان ما ذکرہ فی الحاشیۃ یدل علی انہ زعم ان معنی التصور الساذج التصور الذی لا یکون متعلقا بالمحکوم علیہ ولا بالمحکوم بہ فحکم بان مفہوم التصور المقید بعدم الحکم او بعدم اعتبارہ ونقیضہما اذا کان مع الحکم واعتباہ لا یصدق علیہ التصور الساذج صدقا عرضیا وہذا توہم فاسد لان العلم المتعلق بالمحکوم علیہ او بالمحکوم بہ اما ان یکون تصدیقا وہو بین البطلان اذ تصور الاطراف لیس بتصدیق قطعا ویکون تصورا ساذجا فیکون المحکوم علیہ والمحکوم بہ متصورین بالتصور الساذج قطعا ولیست شعری ما معنی کون مفہوم التصور المقید بعدم الحکم او بعدم اعتبارہ ونقیضہما مع الحکم واعتبارہ فان کان معناہ کون مفہوم التصور المذکور او نقیضہ محکوما علیہ او محکوما بہ فالعلم المتعلق بہ ونقیضہ وان کان محکوما علیہما او محکوما بہما تصور ساذج قطعا وہما متصوران بالتصور الساذج فالتصور الساذج یصدق علیہما صدقا عرضیا وان کانا مع الحکم واعتبارہ وان کان معناہ کونہما مذعنا ومصدقا بہما حتی لا یصدق علیہما انہما متصوران بالتصور الساذج فذلک صریح البطلان فلا معنی لکون المفہومات المفردۃ مذعنۃ ومصدقۃ بہا ولعل للکلام وجہا لست احصلہ والحق فی تفسیر کلام صاحب الرسالۃ ان التصور قد یطلق مرادفا للعلم وہو حصول صورۃ الشئ فی العقل مطلقا سواء کان حصول الصورۃ علی وجہ الاذعان اولا وہو ینقسم الی التصور والتصدیق وقد یطلق علی حصول صورۃ الشئ فی العقل مع اعتبار ان حصول الصورۃ لیس علی وجہ الاذعان وہو التصور الساذج المقید باعتبار عدم الحکم وہو مقابل للتصدیق وقد یطلق علی حصول صورۃ الشئ فی العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورۃ علی وجہ الاذعان وہذا مساوق للاول فی التحقق وان کان اخص منہ بحسب بادی الرای کما سینکشف عن قریب انشاء اللہ تعالی اذا عرفت ہذا فنقول لا ینبغی ان یحمل کلام الشارح فی ہذا المقام علی ما قال بعض الاذکیاء وہو الذی تعلمنا من کلامہ وتکلمنا علیہ وان کان کلام الشارح ماخوذا ومنتحلا من کلامہ فانا قد نبہنا علی فسادہ علی ان کلام الشارح ہہنا فی التصور المقابل للتصدیق لا فی التصور المرادف للعلم وکلام بعض الاذکیاء فی الثانی کما عرفت فما حصل کلام الشارح علی ما فصلناہ فی الحاشیۃ السابقۃ ان مطلق التصور المقابل للتصدیق من دون ان یعتبر معہ مقارنۃ الاذعان او عدمہا لما کان فی صرافۃ العموم ومحوضۃ الاطلاق

ولم یکن مقیدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها یتعلق بنفسه ونقیضه ویصدق علی نفسه ونقیضه بالحمل العرضی لکون نفسه ونقیضه من المفهومات العقلیة فیکونان متصورین قطعا واما التصور من حیث اعتباره مع عدم مقارنة الحکم ای الاذعان والتصور الملحوظ بانه لم یعتبر معه مقارنة الحکم والاذعان فمفهومهما ان کان حاشیة من قضیة مذعنة ولوحظ من حیث انه مقارن للاذعان لکونه طرفا من نسبة مذعنة کما فی قولنا التصور الغیر المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم یعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا لم یتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه فی هذه القضیة المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه الاذعان بعدم اذ لو خطر مفهومهما ولم یحمل جزء قضیة مذعنة کان نفس مفهومهما متصورا بتصور غیر مقارن للحکم او بتصور لم یعتبر معه الحکم فمع یتعلق بنفسه ویصدق علی نفسه صدقا عرضیا وکذا الحال فی نقیضه فنقیضه ان کان جزء من قضیة مذعنة لم یصدق علیه انه متصور لتصور الاحکم معه او لاعتبار للحکم معه والا صدق علیه ذلک فالمقید بعدم الحکم او بعدم اعتباره لا یحمل علی نفسه ونقیضه حملا عرضیا علی تقدیر کون نفسه ونقیضه مقیدا بالحکم او اعتباره لان العلم المتعلق بهما حین کونهما مقیدین بالحکم او اعتباره ای جزئین من قضیة مذعنة لا یصدق علیه انه تصور لاحکم معه او تصور لم یعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحکم والاذعان فلا یصدق علی ما تعلق به هذا العلم انه متصور تصورا لاحکم معه او لم یعتبر معه الحکم فهذا محصول کلام الشارح **قوله** بالحمل العرضی اراد به الحمل العرضی الاشتقاقی فان التصور ونقیضه لما کان من المفهومات العقلیة تعلق بهما التصور فیحمل علیهما المتصور المشتق منه حملا عرضیا واما حمل التصور علی نفسه ونقیضه حملا عرضیا بالمواطات فغیر معقول اذ المبادی لا تحمل بالمواطات حملا عرضیا علی شئ **قوله** واما المقید بعدم الحکم اراد به التصور الساذج الذی اعتبر فیه انه غیر مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد یکون مقارنا للاذعان کتصور موضوع القضیة المذعنة او محمولها وقد لا یکون مقارنا للاذعان کتصور مفهوم مفرد لا یکون جزء من قضیة مذعنة وقد مر مفصلا **قوله** او بعدم اعتباره ای تصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان کان معتبرا بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان کان معتبرا بشرط لا شئ واذا لم یعتبر معه مقارنة الاذعان کان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارین الاولین بحسب التحقق فان الماهیة لا بشرط شئ اعم من الماهیة المخلوطة فانقلت التصور بالاعتبار الاول وهو الذی اعتبر معه مقارنة الاذعان لا یصدق علیه انه تصور لم یعتبر معه مقارنة الاذعان فکیف یکون الثالث اعم من الاول بل یکون مقابلا قلت الماهیة المعتبرة بشرط شئ اخص من الماهیة لا بشرط شئ بحسب التحقق واعتبار الاشتراط بشئ او عدم اعتبار الاشتراط بشئ لیس فی الواقع بل فی ملاحظة العقل فالماهیة لا بشرط شئ تتحقق تحقق الماهیة بشرط شئ فی الواقع وان لم تتحقق تحققها فی ملاحظة العقل وانفکاک الماهیة بشرط شئ عن الماهیة لا بشرط شئ فی الملاحظة لا یستلزم انفکاکها عنها فی الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة کما لا یخفی فما ذکره الشارح من ان التصور المقید بعدم اعتبار الحکم لا یصدق علی نفسه ونقیضه حملا عرضیا اذا کانا مقیدین باعتبار الحکم لیس له معنی اذ التصور المقید بعدم اعتبار الحکم هو مطلق التصور الذی حکم علیه

Marfat.com

بانه يصدق على نفسه ونقيضه مطلقا وتقييده لعدم اعتبار الحكم انما هو فى اللحاظ وليس تقييدا بالحقيقة حتى يكون هذا اخص من مطلق التصور كيف ومطلق التصور لا يعتبر معه الحكم قطعا والا كان تصورا معتبرا معه الحكم فلا يكون هو مطلق التصور اللهم الا ان يقال ان مراده بالتصور المقيد لعدم اعتبار الحكم التصور المقيد باعتبار عدم الحكم اطلاقا للعام وارادة للخاص فهو المقيد بعدم الحكم وذكر المقيد بعدم اعتبار الحكم من باب الافنان فى العبارة ولا يخفى ركاكة الكلام على هذا التوجيه **قوله** لان العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية اراد به العلم المتعلق بحاشية القضية المذعنة وهو تصور ساذج مقارن للاذعان ولا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للاذعان وقد مر فى شرح كلامه **قوله** وح فالجواب هذا الجواب ليس بشئ فان التصديق بهيئة امكانية لا حجر فى اكتناهها فمنع جواز تعلق العلم بكنه التصديق مكابرة صريحة وقد يجاب عن تقرير الشبهة بنفس التصديق بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فاللازم ههنا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافى التباين النوعى بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور المطلق عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ اذ التصورات الخاصة اما ان تكون مشتركة فى حقيقة كلية ذاتية او لا تكون كذلك فعلى الاول يكون تلك الحقيقة المشتركة هى التصور المطلق المباين بالذات للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لم يكن مباينا بالذات لتلك الحقيقة فانه على تقدير اتحاده بالذات مع فرد من تلك الحقيقة يكون فردا من تلك الحقيقة والفرد لا يكون مباينا بالذات لما هو فرد له وعلى الثانى يكون التصورات الخاصة حقائق متخالفة غير مندرجة تحت حقيقة واحدة فلا يكون التصور نوعا من العلم مباينا لنوع التصديق وهذا ظاهر جدا **قوله** وفيه نظر سياتى وهو ان تجويز استلزام المقدم المحال للنقيضين باطل اذ استلزام شئ لشئ انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية ولا يجوز العقل ان يكون لمقدم واحد علاقة ذاتية مع كل من النقيضين وتحقيق ذلك يستدعى خروجا عن المقام **قوله** اقول ان العلم بذاتيات المعلوم علم ان حاصل الجواب المصدر بقوله وقد يقال ان التصديق من صفات النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضورى فلا يكون التصور متعلقا بالتصديق اذ التصور علم حصولى وهذا الجواب ليس بشئ لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين فعلم المصدقين بافرادها القائمة بالمصدقين علم حضورى لانه علم بصفة من صفات النفس واما علم حقيقة الكلية بما هى كذلك فعلم حصولى قطعا كيف والكلى بما هو كلى ليس قائما بالنفس قياما اصليا اى قياما هو مناط الاتصاف فعلمه حصولى قطعا وهذا ظاهر جدا وهذا لا يتوقف على كون التصديق حقيقة مركبة بل هو جار سواء كانت حقيقته بسيطة او مركبة واما ما اورده الشارح على الجواب من ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى علم حصولى فالعلم بذاتيات التصديق علم حصولى فيمكن تعلق التصور بحقيقة التصديق فوروده متوقف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات وقد منعه بعض الشراح واستدل على بساطة التصديق بانه كيفية فهى بسيطة خارجا لما قال الشيخ من انه لا مادة ولا صورة للاعراض فتكون بسيطة ذهنا ايضا بناء على تلازم التركيبين هذا كلامه وانت تعلم

Marfat.com

ان ماذکرہ کلہ سخیف باطل اما اولا فلانہ لو صح ماذکرہ لزم کون جمیع الاعراض بسائط ذہنا وخارجا اما الخارجا فلما نقل عن الشیخ واما ذہنا فلتلازم البساطۃ الخارجیۃ والبساطۃ الذہنیۃ فلا یکون المقولات العرضیۃ مقولات اذ المقولۃ ہی الجنس العالی واما ثانیا فلان التصدیق نفسہ جنس تحتہ انواع کثیرۃ من الیقین والجہل وہما مختلفان نوعا واذا کان کذلک فیمکن تعلق التصور بنوع من انواع التصدیق فیلزم الاشکال باتحاد التصور والتصدیق ولا یتمشی فی جوابہ القول بان العلم المتعلق بالتصدیق علم حضوری ویصح ما قال الشارح من ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی ولا یمکن القول بان نوع التصدیق بسیط ذہنی ضرورۃ اندراجہ تحت جنس التصدیق ولا مساغ لانکار کون التصدیق جنسا للشدید والضعیف منہ لما تقرر عندہم من ان الاختلاف بالشدۃ والضعف مستند الی اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشکال باتحاد التصور والتصدیق انما اورد علی القائلین بان التصور والتصدیق نوعان متباینان من الادراک فہم قائلون بان العلم جنس والتصور والتصدیق نوعاہ فالتصدیق عندہم لیس بسیطا ذہنا واما رابعا فلان العلم مندرج عندہم تحت مقولۃ الکیف وہو ینقسم الی التصور والتصدیق فالتصدیق عندہم مندرج تحت جنس عال فہو مرکب ذہنی عندہم واما خامسا فلان الشیخ انما نفی المادۃ بمعنی الہیولی والصورۃ بمعنی المحصل للہیولی عن الاعراض ولا یلزم من نفی المادۃ والصورۃ بہذا المعنی نفی التراکیب الخارجی اذ الاجزاء الخارجیۃ غیر منحصرۃ فی الہیولی والصورۃ اللتین ہما جزءا الجسم وسیاتی تحقیق ذلک عن قریب ان شاء اللہ تعالی واما سادسا فلانا نسلم بطلان القول بتلازم التراکیب ان شاء اللہ تعالی واما سابعا فلانا لو سلمنا ما ذکرہ فہو لا یسلم اصل الاشکال بل غایۃ المواخذۃ علی قول الشارح بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری وقولہ ومعلوم الحضوری ہو المجمل دون التفصیل ونحن نقول اصل الاشکال باق بحالہ فان العلم المتعلق بالحقیقۃ الکلیۃ للتصدیق سواء کانت بسیطۃ او مرکبۃ علم حصولی قطعا اذ لا حضور للکلی بما ہو کلی کما عرفت فالاشکال لیس بمندفع والمناقشۃ فی الالفاظ بعید عن المحصلین **قولہ** ومن ہہنا وقع الخلاف فانہ لو کان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری حضوریا کانت حقیقۃ النفس معلومۃ لہا بالحضور ولم یقع الخلاف فی بساطتہا وتجردہا کما لا یخفی **قولہ** دون المفصل اذ المفصل یحصل فی الذہن بعد تحلیل المجمل وملاحظۃ الاجزاء تفصیلا فالعلم بالمفصل انما یکون بحصول صور اجزائہ فی الذہن فیکون العلم حصولیا **قولہ** ولا یلزم اجتماع المثلین قال فی الحاشیۃ ہذا دفع لما یتوہم من ان ذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری واوصافہ العینیۃ حاصلۃ للمدرک بنفسہا وصورۃ اجمالیۃ فلو ارتسمت صورہا التفصیلیۃ ایضا فی المدرک یلزم اجتماع المثلین لان المجمل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثلین المستحیل ان یحصل صورتان اجمالیتان او تفصیلیتان من نوع واحد فی موضوع واحد فی آن واحد لا حصول احدہما بالاجمال والاخری بالتفصیل ولا حصول احدہما بنفسہا والاخری بصورتہا وبالجملۃ انما المحال اجتماع المثلین المتمایزین بحسب الموضوع فی موضوع واحد اذ لا تمایز بینہما مع وحدۃ الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنینیۃ واما الامران المتمایزان بحسب انفسہما

Marfat.com

لا بحسب الموضوع وانکانا متحدین بالماہیۃ النوعیۃ فیجوز اجتماعہما فی موضوع واحد وقیام احدہما بالآخر فی زمان واحد اذ لا یرتفع التمایز بینہما بوحدۃ المحل ویکون احدہما محلا للآخر کما بین النفس وصورتہا التفصیلیۃ الحاصلۃ لہا فتامل انتہی اعلم ان الفلاسفۃ استدلوا علی کون علم النفس بصفاتہا حضوریا بان علمہا بہا لو کان بحصول صورہا فی النفس لزم اجتماع المثلین المستحیل وہو وجود فردین من نوع واحد فی موضوع واحد فی زمان واحد بحیث یرتفع الامتیاز بینہما اما الملازمۃ فان الصفۃ القائمۃ بالنفس قیاما اصلیا لو کان علمہا بحصول الصورۃ حصلت بنفسہا فی النفس بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا فیقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعنی الصفۃ وصورتہا فی زمان واحد ولا یکون بینہما امتیاز اذ الامتیاز بین فردین من ماہیۃ عرضیۃ اما بحسب المحل کسوادین قائمین بجسمین او بحسب الزمان کسوادین قام احدہما بجسم فی زمان والآخر بذلک الجسم فی زمان آخر ولا امتیاز ہہنا بحسب المحل والزمان واما بطلان اللازم فلانہ لو جاز ذلک لارتفع الامان عن الحس وجاز ان یکون الشیء الواحد الذی نراہ ونذعن بوحدتہ اشیاء کثیرۃ والتالی باطل بالضرورۃ فالمقدم مثلہ واورد علی استدلالہم ہذا تارۃ بالنقض بانہ لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئیات الخارجیۃ بماہی جزئیات فی الذہن فانہ لو حصل جزئیان من نوع واحد فی زمان واحد فی الذہن لزم اجتماع المثلین مع ارتفاع الامتیاز بینہما لاتحاد الماہیۃ والموضوع والزمان واللازم باطل فان دلیل الوجود الذہنی کما یدل علی حصول الحقائق بانفسہا فی الذہن یدل علی حصول الجزئیات بماہی کذلک فیہ وانت تعلم ان ہذا النقض انما کان الزاما علی الفلاسفۃ الذین یقولون بحصول الجزئیات باعیانہا فی الذہن تم والا فلا یتوجہ اذ القائلون بالحفاظ المہیات خارجا وذہنا دون الحفاظ الشخص بعینہ یلتزمون اللازم واما دلیل الوجود الذہنی فلا یفید حصول الشخص الخارجی فی الذہن بعینہ بل الحق انہ لا دلالۃ لہ علی الحفاظ المہیات ایضا کما سبق وتارۃ بمنع استحالۃ اللازم فطورا مستندا بان الحلوک کہیتان وکذا الکہبۃ سوادان مع انہ لا امتیاز بینہما فی الحس وطورا بانہ لا باس فی ارتفاع الامان عن الحس کیف والحس یغلط کثیرا فانہ یری الشیء البعید صغیرا واشجار الشط منکوسۃ والعنبۃ فی الماء بقدر الاجاص وراکب السفینۃ یری الساحل متحرکا الی غیر ذلک واجاب عنہ ابی وسیدی سید الآباء واسوۃ اعاظم الحکماء ذو المناقب الباہرۃ والمناصب الطاہرۃ والمفاخر الزاہرۃ والمآثر الطاہرۃ والمعارف الفاخرۃ والعوارف الزاخرۃ الامام الہمام **محمد فضل** امام دام مجدہ ومدظلہ علی مفارق الانام عن الاول بان مراتب الکیف المختلفۃ بالشدۃ والضعف عند المشائین متخالفۃ بالحقائق وعند الاشراقیۃ القائلین بالتشکیک متفاوتۃ بانحاء التقررات ولیس الشدید مرکبا من المراتب الضعیفۃ فلیس الحلوک کہبتین ولا الکہبۃ سوادین وعن الثانی بان الاغلاط الحسیۃ اسبابا مذکورۃ فی علم المناظر ولا ریب فی انہا منتفیۃ فیما نحن فیہ ہذا خلاصۃ ما افادہ مدظلہ والحق فی ہذا المقام ان الاستدلال المذکور فی غایۃ السخافۃ وذلک لانہ اذا فرض ان علم النفس بصفاتہ بحصول صورہا فیہا فلا ریب فی ان الصورۃ الحاصلۃ منہا فی النفس تکون موجودۃ بوجود ظلی ذہنی وتلک الصفات انفسہا موجودۃ بوجود اصلی خارجی فتکون

صورہا مغایرۃ لہا فی نحو الوجود واذا تمایز تا فی نحو الوجود تمایز تا بالتشخص فتحقق الامتیاز بین الصفۃ القائمۃ بالنفس قیاما اصلیا وبین تلک الصفۃ الموجودۃ فیہا وجودا ظلیا فی الواقع قطعا لتغایر تشخصہما لتغایر وجودہما فلا یرتفع الامتیاز بینہما عن الواقع واما ارتفاع الامان عن الحس فلا یلزم فیما نحن فیہ اذ لیست صفاتہا ولا صورہا مما ینالہ الحس ولو فرض ارتفاع الامان عن الحس فبطلانہ ممنوع کیف والحس کثیرا لا یمیز بین المشابہات ولیس عدم تمیز الحس بینہما رافعا للامتیاز بینہما فی الواقع ولا تعویل علی الحس فی امثالہا ولعل الشارح اشار الی ہذا التحقیق فی الحاشیۃ التی نقلناہا عنہ بقولہ لا حصول احدہما بنفسہا والاخری بصورتہا **قولہ** والحق ان الشبح لعلک قد تفطنت بما ذکرہ ان مدار الشبہۃ التی ذکرہا المص لیس علی ثلاث مقدمات فحسب لانہ لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصدیق متباینان بالذات وان التصور یتعلق بکل شئ وقیل بان العلم ہو الشبح القائم بالذہن والمعلوم نفس الشبح لم یلزم اتحاد التصور والتصدیق سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بنفس التصدیق او بتعلقہ بما یتعلق بہ التصدیق وذلک لان التصدیق او ما یتعلق بہ التصدیق ذو الشبح والتصور ہو الشبح ولا یلزم من اتحاد العلم والمعلوم اعنی الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذی الشبح فلا بد لاتمام تقریر الشبہۃ من ضم مقدمۃ رابعۃ ہی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا فہذا الکلام من الشارح مبنیہ علی عدم وفاء ما ذکرہ المص فی تقریر الشبہۃ بتمام التقریب **قولہ** فما الخصوصیۃ للاصل الاول قال فی الحاشیۃ الا ان یقال لیس فی الذہن عندہم امران احدہما القائم بالذہن والآخر الحاصل فیہ حصولا ظلیا کما ہو عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والشبح عند القائلین بہ لیس الا القائم بالذہن وہو العلم وانما المعلوم بالذات عندہم ہو ذو الشبح الملتفت الیہ بالذات ولیس لہ حصول فی الذہن بالذات والا یلزم الجمع بین المذہبین وہو باطل لان حصولہ بنفسہ یوجب قیامہ وہو کیفی للانکشاف انتہی وفی ہذا الکلام اختلال ظاہر لان القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لا یذہبون الی ان الموجود فی الذہن امران احدہما القائم بہ والآخر حاصل فیہ فان الحاصل من الشئ فی الذہن صورۃ واحدۃ بشہادۃ البدیہۃ بل الحاصل عندہم من الشئ فی الذہن صورۃ واحدۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ وتلک الصورۃ من حیث قیامہا بالذہن علم ومن حیث ہی ہی معلوم فالقول بان الحاصل فی الذہن غیر القائم بہ عندہم توہم باطل وانکان بنار کلامہ علی القول بکون العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ والمعلوم ہو الصورۃ الحاصلۃ فہذا خروج عن المبحث اذ الکلام علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم علی القول بحصول الانفس فی الذہن ولا اتحاد بینہما علی تقدیر القول بالحالۃ وقولہ والشبح عند القائلین بہ الی آخرہ صحیح اذ وجود الشبح فی الذہن ہو حلولہ فیہ وقیامہ بہ لکن الصورۃ الذہنیۃ علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لیس لہا الا القیام بالذہن والحلول فیہ ولیس لہا حصول فی الذہن بدون القیام بہ فکما یتصور کون الصورۃ من حیث ہی معلوما ومن حیث القیام بالذہن علما علی رای ہؤلاء کذلک یتصور کون الشبح من

حیث ہو ہو معلوما ومن حیث القیام بالذہن ای من حیث الشخص علما علی رای اصحاب الشیخ وان نبی الکلام علی ما ذہب الیہ العلامۃ القوشجی من ان الحصول فی الذہن غیر الحلول وان الحاصل فیہ معلوم والقائم بہ علم ففیہ انہ خروج من المبحث اذ الکلام فی ان اتحاد العلم والمعلوم صحیح علی مذہب القائلین بحصول الانفس وغیر صحیح علی مذہب الذاہبین الی حصول الاشباح وعلی مذہب العلامۃ القوشجی العلم والمعلوم متغایران بالذات علی ان نسبۃ القول بکون الحاصل فی الذہن معلوما والقائم بہ علما الی القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا مع انہ لم یذہب الی ذلک الا العلامۃ القوشجی لیس لہا وجہ واما قولہ وانما المعلوم بالذات عندہم ہو الشیخ ففی غایۃ السخافۃ لان ذا الشیخ ربما یکون معدوما فلا یکون ہو متعلق العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندہم ہو الشیخ واما ذو الشیخ فتعلق العلم بہ بالعرض بواسطۃ الشیخ واما قولہ لان حصولہ بنفسہ یوجب قیامہ فصحیح لان الحصول فی الذہن ہو القیام بہ لکن لا یصح علی ہذا ما زعم من ان الموجود فی الذہن عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا امران الحاصل فیہ والقائم بہ اذ علی ہذا التقدیر یکون الموجود فی الذہن امرا واحدا ہو الحاصل فی الذہن القائم بہ فان قال الحاصل فی الذہن یغایر القائم بہ باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغایر الاعتباری کانہ امران احدہما علم والآخر معلوم فہما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار قلنا لم لا یکفی التغایر الاعتباری بین العلم والمعلوم علی مذہب اصحاب الشیخ ایضا فیکون الشیخ باعتبار علما وباعتبار آخر معلوما من دون ارتکاب حصول ذی الشیخ فی الذہن والحاصل انہ کما یمکن علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسہا القول باتحاد العلم والمعلوم کذلک یمکن القول بہ علی مذہب القائلین بحصول الاشباح ایضا فالفرق تحکم بلا وجہ وما ذکر فی ابطال الجمع بین المذہبین من ان حصول الشیٔ بنفسہ فی الذہن یوجب قیامہ بہ وہو یکفی للانکشاف لا تتم اذ کفایۃ حصول الشیٔ بنفسہ فی الذہن فی حیز المنع عند من جمع بین المذہبین ولم یدل بعد دلیل علی کفایتہ **قولہ** اقول یجری الحل مدار الحل علی انکار اتحاد المعلوم مع العلم الذی ہو مقسم التصور والتصدیق فان العلم اذا لم یکن متحدا مع المعلوم لم یلزم من تعلق التصور بنفس التصدیق او المصدق بہ اتحاد التصور مع التصدیق ولا اتحاده مع المصدق به فضلا عن اتحاده مع ما یتعلق بالمصدق به اعنی التصدیق فالحل جار سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بما یتعلق بہ التصدیق او قررت بتعلق التصور بنفس التصدیق قال فی الحاشیۃ اللہم الا ان یقال ان المصنف اراد ہہنا بالتصور الشک والتردد کما یدل علیہ قولہ فتفاد تہما کتفاوت النوم والیقظۃ وصرح فی الحاشیۃ المنقولۃ عنہ حیث قال ان النسبۃ المشکوکۃ تتعلق بہا الشک وہو تصور فاذا زال الشک تعلق بہا الاذعان وہو تصدیق فقد تعلقا بشیٔ واحد بالضرورۃ وح لا معنی لتعلق التصور یعنی الشک بنفس التصدیق بل بالمصدق بہ قبل تعلق الاذعان بہ فتامل فیہ لان المقدمۃ التی علیہا بناء الشبہۃ اعنی قولہم ان التصور یتعلق بکل شیٔ لا یختص بالتصور الذی ہو الشک انتہی **قولہ**

فان حصول صورة الاذعان قال فی الحاشیة یمکن ان یجاب بمثل ہذا علی تقدیر عدم القول بالحالة الادراکیة ایضا لان صورة الاذعان انما یحمل علیہا التصدیق بالحمل الاولی دون الشائع المتعارف فلا یلزم الاتحاد الا بین التصور الخاص والتصدیق المطلق وہو لا ینافی التباین بین التصور والتصدیق لان معنی التباین بینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک والسر ان التصور المطلق عرضی لما عرضہ والاذعان ذاتی لجزئیاتہ فانحل الاشکال علی القائلین بان العلم ہی الصورة انتہی وانت تعلم ما فی جوابہ من الاختلال اما اولا فلان صورة الاذعان لما حمل علیہا التصدیق بالحمل الاولی کان التصدیق نفسہا وہی فرد من التصور والتصور یحمل علیہا حملا شائعا فیکون التصدیق فردا من التصور ویکون التصور محمولا علیہ حملا شائعا متعارفا فاما ان یکون حمل التصور علیہ حملا شائعا بالذات کحمل الذاتیات علی الذات وحمل الانواع علی الاشخاص او یکون حمل التصور علیہ حملا شائعا عرضیا والثانی باطل لان التصور علی مذہب القائلین بان العلم ہو الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الاذعان التی ہی عین التصدیق لا تکون معروضة للتصور حتی یکون حمل التصور علیہا حملا عرضیا والیہ اما ان یکون حمل التصور علیہا حملا عرضیا بالمواطات وبالاشتقاق فعلی الثانی یکون المحمول بالمواطات علیہا ہو المتصور لا التصور ویکون التصور امرا مغایرا لہا متعلقا بہا فیرجع الی القول بان التصور ہو الحالة الادراکیة وعلی الاول یلزم ان تکون المبادی محمولة علی ما لیس عینہا ولا ذاتیا لہا ولا حصة او فردا منہا بالمواطات وقد تقرر ان المبادی لا تحمل علی ما لا یتحد معہا بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثانی من الشقین الاولین تعین الاول وہو ان یکون حمل التصور علی التصدیق حملا بالذات فیکون التصور متحدا مع التصدیق بالذات فلا یکون التصور والتصدیق حقیقتین متباینتین بالذات فالشبہة غیر مندفعة بما ذکروا ما ثانیا فلان صورة الاذعان القائمة بالذہن شخص ذہنی والتصدیق اعم منہ وحمل الاعم علی الاخص حمل شائع متعارف ولیس حملا اولیا کما زعم وا ما ثالثا فلانا اذا تصورنا نوعا من التصدیق کالیقین او الظن مثلا وحصل صورة الیقین او الظن فی الذہن فلا تمشی ان یقال ان صدق التصدیق علیہا صدق اولی کیف وصدق الجنس علی ما تحتہ من الانواع لیس اولیا بل ہو شائع متعارف وقد اعترف بان معنی التباین بین التصور والتصدیق ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک وقد لزم صدق التصدیق والتصور علی صورة نوع التصدیق بالحمل الشائع المتعارف فانقیل صدق التصدیق علیہا حمل شائع متعارف ذاتی وصدق التصور علیہا حمل شائع عرضی ومعنی تباینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر بذلک النحو من الحمل وبہذا قد اختلف نحو الحمل قلنا صدق التصور علی الصورة الذہنیة لا یمکن ان یکون صدقا عرضیا لان العلم والتصور ہو الصورة ولیس امرا مغایرا لہا عارضا ایاہا والا کان ذلک الکلام لکون العلم ہو الصورة واما رابعا فلان قوله والسر فیه کلام لا معنی له فانه ان اراد

Marfat.com

بقوله ان التصور المطلق عرضي لما عرضه ان التصور المطلق عرضي للصورة الذهنية فهذا لا يعقل الا اذا كان التصور غير الصورة الذهنية والكلام على تقدير القول بكون العلم هو الصورة على ان العرضي هو الخارج المحمول بالمواطات والمبادي لا تحمل بالمواطات على غيرها حملا عرضيا فلا تحمل التصور على معروضه بالمواطات فلا يكون عرضيا له هذا مع ما في كلامه من اطلاق العروض على التعلق فان التصور متعلق بالصورة الذهنية وليس عارضا لها لانه قائم بالذهن لا بالصورة حتى يكون عارضا للصورة وان اراد به معنى آخر فليتصور اولا حتى ينظر فيه وقوله والاذعان ذاتي لجزئياته مسلم لكن التصور ايضا ذاتي لجزئياته وبالجملة فلا فرق بين صدق التصور على التصورات الخاصة وبين صدق التصديق على التصديقات الخاصة فان التصور والتصديق نوعان من الادراك فصدقهما على افرادهما على نحو واحد وان بنى الكلام على ان الاذعان ليس قسما من الادراك كما هو مذهبنا وقيل يكون العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فالاشكال على هذا التقدير ايضا باق بحاله اذ على هذا يكون التصور متحدا بالذات مع حقيقة الاذعان مع تباين حقيقة العلم وحقيقة الاذعان **قوله** فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام علم انهم كما اختلفوا في حقيقة العلم اختلفوا في المعلوم فذهب المتكلمون النافون للوجود الذهني الى ان العلم قد يتعلق بالموجود المنحصر عندهم في الموجود الخارجي وقد يتعلق بالمعدوم الخارجي الذي هو معدوم محض عندهم وذهب الجمهور الفلاسفة القائلين بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها او ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن الى ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية معلوم وبعضهم الى ان ما في الذهن من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم وبعضهم الى ان الصورة المعروضة للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم وذهب العلامة القوشجي الى ان الاشياء حاصلة في الذهن من دون قيام به وهي التي يتعلق بها العلم فهي المعلومة وذهب الصدر الشيرازي الى ان صور الاشياء قائمة بانفسها ابداع النفس اياها وهي المعلومات وذهب القائلون بان العلم هو الشبح الذي الى ان المعلوم ذو الشبح وذهب بعضهم الى ان المعلوم ايضا هو الشبح لكن مع قطع النظر عن قيامه بالذهن وذهب خاتم الحكماء المحصلين قدس سره الى ان المعلوم قد يكون موجودا بوجود يترتب عليه الآثار وقد يكون معدوما ثابتا ثبوتا متغايرا للوجود ولا يترتب عليه الآثار في عالم آخر لا في الذهن وذهب القائلون بان العلم هو الحالة الادراكية مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان الصورة القائمة بالذهن المتحدة مع ذي الصورة هي المعلومة حقيقة والحق ان المعلوم اي متعلق العلم بالذات وهو الحالة الانجلائية التي حققناها هو الشبح القائم بالذهن وربما تشبث البعض كالمتكلمين بان المعلوم هو ما في الاذهان العالية من الصور فهذه اثنا عشر مذهبا فالمذهب الاول فهو باطل بالبديهة كيف وما يتعلق به العلم يجب ان يكون شيئا والمعدوم الصرف لا شيء محض واللاشيء المحض كيف يتعلق به العلم وايضا ما يتعلق به العلم يجب ان يكون منكشفا متميزا عند العالم وتميز المعدوم

Marfat.com

الصرف باطل فى الواقع وعند هولار ايضا فالحق ان ما يتعلق به العلم يجب ان يكون له نحو من الثبوت قطعا فلينظر انه ما هو فنقول اما
علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا فى ان متعلق العلم فى علم الاشياء
الغائبة عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صفة ذات اضافة وتعلق بالمعلوم مستوجبة لانكشافه وتميزه من دون ان يتوقف تعلق العلم
به على اعتبار معتبر وفرض فارض ولحاظ لاحظ وجب ان يكون متعلقه موجودا فى الخارج او فى الذهن ولا يتوقف وجوده على خصوص اعتبار
ولحاظ ثم تعلق العلم بشئ غير مرهون على وجوده فى الخارج اذ العلم لا ينتفى بانتفاء الوجود الخارجى فالموجود الخارجى ليس متعلق العلم
بالذات فتعلق العلم بالذات هو الموجود فى الذهن لا من حيث انه ملحوظ بخصوص لحاظ كيف ولو كان متعلق العلم هو الموجود الذهنى
من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم اذا لم يلاحظ الموجود الذهنى بخصوص تلك الملاحظة والتالى صريح
البطلان فما اشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هى مع قطع النظر من الاكتناف
بالعوارض الذهنية معلوم فى غاية السخافة اذ الموجود فى الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة وشئ واحد لكن العقل بضرب من
التحليل ونحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المهية من حيث هى هى والشخص وليس هناك موجودان المهية من حيث هى هى
والشخص اى المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم
متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير المصداق الآخر ولا يكفى التغاير اللحاظى بين مصداقيهما بعد تحقق المصداق
اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما فى مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكونان متقابلين وكذا ما ذكره المص من ان الصورة
العلمية من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية فى الذهن هو الحلول فيه والقيام
به وليس لها فى الذهن وجودان نسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما والموجود بالوجود الآخر علما
وان اريد به ان الصورة العلمية وان كان لها فى الذهن وجود واحد لكن له اعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العينى والثانى
اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود اصلى فهى من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة
بالنحو الثانى علم فهذا ايضا باطل لان هذا التغاير تغاير اعتبارى متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفى هذا التغاير لتحقق
العلم والمعلوم اذ تحققهما غير متوقف على الاعتبارات التابعة للملاحظة فقد وضح ان القول بكون شئ واحد علما ومعلوما باطل
فبطل المذهب الثانى والثالث والسادس والثامن فانها سواسية فى القول بكون الشئ الواحد علما ومعلوما بجهتين
اعتباريتين وقد ابطلنا ذلك ثم قول من قال ان الشئ الحاصل فى الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتناف
بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان المعلوم هو الشئ الحاصل فى الذهن من حيث هو هو لزم ان لا يتعلق العلم
بالشخص فلا يكون الشخص معلوما لان المعلوم هو الشئ من حيث هو هو والشئ من حيث هو هو ليس بشخص

والثانی ظاہر البطلان و مایقال من ان الشخص الخارجی یحصل بعینہ فی الذہن مع تشخصہ الخارجی والوجود الذہنی یعرضہ فعلمہ ہو ذلک الشخص الحاصل فی الذہن من حیث انہ قائم بہ و معلوم ذلک العلم ہو الشخص مع عزل النظر عما عرضہ من الوجود الذہنی من افاحش الاباطیل فان انتقال الشخص الخارجی الی الذہن قد ابطلناہ فیما سبق علی انا قد نعلم بعض الاعراض الموجودۃ فی الخارج المتشخصۃ بالتشخص العینی بماہی کذلک ولا نعلم معہا موضوعاتہا اذ لا تلازم بین علمہا و علم موضوعاتہا فعلم تلک الاعراض الجزئیۃ انکان بحصول تلک الاعراض الشخصیۃ بماہی کذلک وکانت تلک الاشخاص من حیث قیامہا بالذہن علما مع عزل النظر عن ذلک معلوما کما تیفوہ ہو لازم انتقال العرض عن موضوعہ وہو باطل اجماعا فلا سبیل ہناک الی القول بانتقال الاشخاص الخارجیۃ باعیانہا الی الذہن واما المذہب الرابع فہو وانکان فیہ القول بکون الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ معلوما صحیحا کما سنحققہ لکن القول بان العلم ہو المجموع المرکب من العارض والمعروض باطل لان المجموع المرکب من العارض والمعروض حقیقۃ اعتباریۃ غیر مندرجۃ تحت مقولۃ والعلم لیس کذلک علی انہ لیس فی الذہن موجودان احدہما الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ والآخر المجموع المرکب من العارض والمعروض حتی یکون احدہما معلوما والآخر علما وانما تحقق ہذین معا فی الذہن باعتبار العقل فیلزم ان یکون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا علی الاعتبار واما المذہب الخامس فسیاتی الکلام علیہ عن قریب و اما المذہب السابع فہو ایضا باطل لان ذوات الشیء قد یکون معدوما فکیف تتعلق بہ العلم واما المذہب التاسع فانی الی ہذہ الغایۃ لم اعلمہا ما اولا فلانہ لا یعقل الفرق بین الثبوت والوجود ولا یفہم معنی کون المعدوم ثابتا کما فصل فی مقامہ واما ثانیا فلانا حققنا فیما سبق ان مصداق الوجود نفس المہیۃ فما لیس موجودا لیس لہ مہیۃ وذات فکیف یتعلق بہ العلم واما ثالثا فلان ثبوت المعدومات لیس فی الذہن بل فی عالم آخر کما اعترف بہ صاحب المذہب فمفہومات الممتنعات العقلیۃ کمفہوم شریک الباری واجتماع النقیضین انکانت ثابتۃ فلا یکون ثبوتہا فی الذہن بل فی عالم آخر فاما ان تکون ثابتۃ فی محل غیر مدرک فہذا غیر معقول او ثابتۃ لا فی محل فیلزم ثبوت شریک الباری واجتماع النقیضین وغیرہما وہذا من البطلان فی حد تحاشی من ارتکابہ البہج الغائلۃ من المعتزلۃ ایضا فضلا عن اہل التحصیل واما رابعا فلانا ما ان یکون کل ما یتعلق بہ العلم ثابتا اولا یکون کذلک علی الثانی یلزم تعلق العلم باللاشیء الصرف ولا یرجع القول بثبوت المعدومات الی طائل وعلی الاول یلزم ان یکون المہیۃ المادیۃ من حیث ہی ایضا ثابتۃ لانہا ایضا مما یتعلق بہ العلم فاما ان یکون الماہیۃ من حیث ہی ثابتۃ بلا تشخص فیلزم ثبوت المہیۃ المجردۃ وہو غیر معقول او یکون لہا تشخص فاما ان لا یکون ہی بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ کما ہی حین وجودہا فالقول بانہا ثابتۃ لا موجودۃ سخیف باطل ومع ذلک فلیست المہیۃ من حیث ہی ثابتۃ علی ہذا التقدیر بل الثابتۃ ہی المہیۃ المخلوطۃ والکلام فی علم الماہیۃ من حیث ہی ہی اولا تکون بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ

بل بحسب ذلك الشخص مجردة عن المادة وعوارضها فيكون ذلك قولا بما نقل عن بعض الاوائل من انه لكل نوع مادي فرد مجرد
ويبطل ذلك بما ابطل به مذهبهم ومع ذلك فلم يكن الماهية من حيث هي هي التي فرضناها متعلق العلم ثابتة ولا يمكن ان يجري
مثل هذا الكلام في وجود الماهية من حيث هي هي في الذهن لان الذهن ظرف للخلط والتعرية باعتبارين بخلاف الخارج وبالجملة
فمفاسد هذا الراي اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى وامّا الثاني عشر وهو ما تشبث به الامام فايضا باطل لان الضرورة
حاكمة بان ما يتعلق به علم مدرك يجب ان يكون متميزا بوجوده عند ذلك المدرك وان الصور المرتسمة في الاذهان العالية ليست
حاضرة عند مدارکنا حتى يكون هي متعلقات علومنا وايضا نتكلم في العلم بالجزئيات المادية فصورها غير مرتسمة في تلك الاذهان
عندهم فلا يمكن ان يكون متعلق ذلك العلم هي الصور المرتسمة فيها واما ما قيل في البطال كون الصور المرتسمة فيها متعلقات
علومنا من انا نعلم بديهة ان علومنا لا تنتفي ولو فرض انتفاء تلك الاذهان وما فيها ففي غاية السقوط لان تلك الاذهان مع ما فيها
علل لنا ولعلومنا عندهم فعلى فرض انتفائها كيف لا ينتفي علومنا فتلك البديهة بديهة الوهم واذ قد بطلت المذاهب العشرة بقي
مذهبان متفقان في ان متعلق العلم حقيقة هو الصورة القائمة بالذهن احدهما مذهب من يرى انها متحدة مع ذي الصورة
بالحقيقة والثاني انها مغايرة لها بالحقيقة محاكية لها والاول باطل بما مر منا من البطال حصول الاشياء بانفسها في الذهن
فتعين الثاني وهو ان متعلق العلم بالذات وهو الحالة الادراكية التي قد مر تحقيقها وسياتي ايضا انشاء الله تعالى هو الشبح القائم
بالذهن واما تعلق العلم بذي الشبح فانما هو بالعرض بواسطة الشبح وكما ان ذا الشبح معلوم بالعرض يعني ان العلم متعلق بما يحاكيه
كذلك هو موجود بالعرض بوجود الشبح بمعنى ان ما يحاكيه موجود وما يتوهم من ان الشبح مباين لذي الشبح فلا يكفي تعلق العلم به لانكشاف
ذي الشبح في غاية السقوط لما حققنا سابقا من ان مباينة الشبح لذي الشبح بالماهية لا ينافي انكشاف ذي الشبح بالشبح وان اشتبه
عليك الامر فاعتبر بالصورة منطبعة في المرآة منعكسة من شخص لاتراه وانت ترى صورته المنطبعة في المرآة فيكشف لك ذلك الشخص
بواسطة تلك الصورة التي هي شبح ذلك الشخص فاي استبعاد في انكشاف الشئ بواسطة شبحه المغاير له بالحقيقة المحاكي اياه فلا
بعد في ان يكون المفهوم الحاصل في اذهاننا من الانسان مثلا مع كونه شبحا مباينا بالذات للانسان محاكيا اياه كاشفا لحقيقة
الانسان ولما كان من الوجدانيات التي لا يكابر فيها الا متعصبة العامة من المتكلمين ان حقيقة الانسان لا ينكشف عندنا
الا بمفهومه الحاصل لنا في الاذهان وقد اقمنا البرهان فيما سبق على امتناع حصول الحقائق بانفسها في الذهن وعلى ان المفهوم
الحاصل من الشئ ليس علما به بل العلم حالة مغايرة له ثبت ان هذا المفهوم شبح للانسان وانه متعلق العلم بالذات وان الانسان
انما ينكشف بواسطته وهذا هو الذي نحن بصدده وما استدل به بعض الاذكياء من المتاخرين على ان المعلوم بالذات هو الشئ
من حيث هو هو لا الصورة القائمة بالذهن من انه لو كان المعلوم بالذات هو الصورة القائمة بالذهن من حيث الاكتناف

Marfat.com

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهنى ولم يحتج الى اثباته بالدليل وبنى على ذلك ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حصولى معلومة الشئ من حيث هو هو والعلم المتعلق بها علم حضورى فنفى بغاية السقوط لانه ان اراد البطال كون مفهوم الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم الحيث من حيث هو محيث فمسلم انه ليس متعلق بالذات للعلم المتعلق بذى الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما ينكشف لنا ذو الصورة ولا يخطر ببالنا مفهوم هذا المحيث ولا يتعلق علمنا به ومن المستحيل تعلق العلم بذى الصورة الذى هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من ذلك ان يكون المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو هو لم يجوز ان يكون المعلوم بالذات مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه وهو الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واليه على هذا التقدير لا يستقيم القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشئ كيف ومفهوم هذا المحيث من حيث انه محيث ليس علما حصوليا بالشئ اذ كثيرا ما نعلم الشئ وينكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم فى الذهن ومن المحال انكشاف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق به حضوريا اذ لا حضور لهذا المفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتبارى يعتبره العقل و العلم المتعلق بها علم حصولى وان اراد البطال كون مصداق هذا المفهوم اعنى الصورة القائمة بالذهن معلوما بالذات فاستدلاله فى غاية السخافة اما اولا فلان هذا القائل بنفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذهن علم حضورى وانها معلوم العلم الحضورى بالذات مع ان هذا الاستدلال جار هناك ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثانيا فلانا نحل هذه العقدة و نقول ان الشئ انكان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم بالذات هو الصورة الموجودة فى الذهن اى ما هو مصداق الموجود الذهنى ولا يكون وجوده الذهنى معلوما اذ ليس علم تلك الذات التى هى مصداق الموجود الذهنى عين العلم بالوجود الذهنى ولا مستلزم له ولو كان الامر كما زعم لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان نفس معلومة بالعلم الحضورى قطعا فمتعلق ذلك العلم انكان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد والبساطة ايضا لكن التالى باطل والا لما اختلف فى بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضورى ليس هو نفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادى وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هى معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب المادية والتجرد مثلا فكذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة فى الذهن معلومة ان يكون وجودها الذهنى ايضا معلوما حتى لا تصور انكاره ولا يحتاج لاثباته الى الدليل على انه لا بعد عندى فى ان يلتزم بديهة الوجود الذهنى ولا يعبأ بانكار عامة المتكلمين فانه تعنت صرف هذا ولقد طنبنا الكلام فى هذا المقام لكونه من اهم الاقدام قوله فان الحصول فى الذهن نفس القيام به المشهور من مذهب الجمهور هو ان الحصول فى الذهن عبارة عن القيام و لا عبار على ذلك عند من يقول ان

Marfat.com

الحاصل فی الذہن شبح الشیٔ لا نفسہ واما علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالامر مشکل اذ یلزم ح من حصول الحرارۃ والبرودۃ وغیرہما فی الذہن قیامہما بہ وہو مستلزم لکون الذہن حارا او باردا اذ مناط صدق المشتق علی شیٔ قیام المبدء بہ ویلزم ح عرضیۃ الجواہر کما سیاتی فلو ورد ہذہ المعضلات ذہب العلامۃ القوشجی الی ان الحصول فی الذہن غیر القیام بہ وانہ کحصول الشیٔ فی الزمان والمکان وذہب صدر الشیرازی الی ان النفس مبدعۃ للصور الذہنیۃ وہی لیست قائمۃ بہا بل ہی قائمۃ بانفسہا فی عالم وراء عالم الاعیان وراء عالم المثال فانہ عالم شریف عقلی وتلک الصور بما تکون فیہ جزافیۃ وہذان المذہبان باطلان اما اولا فلانہ لو لم یکن الذہن محلا للصور الذہنیۃ لزم قیام الصور الذہنیۃ الماخوذۃ من الاعراض بانفسہا عند العلم بہا اذ الوجدان السلیم لا یفرق بین حصول الاعراض فی الذہن وبین حصول الجواہر فیہ بان یکون حصول الاعراض فیہ علی نحو وجودہا فی الموضوعات وحصول الجواہر فیہ علی نحو آخر وراء الحلول والقیام فح یلزم قیام الاعراض حین حصولہا فی الذہن بانفسہا ولزوم جوہریۃ الصور العرضیۃ لیس باہون من لزوم عرضیۃ الصور الجوہریۃ علی انہم معترفون بقیام الصور الذہنیۃ العرضیۃ بانفسہا حیث حاولوا دفع الشبہۃ الواردۃ علی وجود الذہنی بانکار قیام الحرارۃ والبرودۃ وغیرہما بالذہن فیلزمہم القول بقیام الاعراض بانفسہا باعترافہم فلا مجال لان یقال لعل اصحاب ہذا المذاہب لا یقولون بحصول الاعراض بانفسہا فی الذہن علی انہم ان قالوا بان الصورۃ الذہنیۃ متحدۃ مع ذوات الصور بالحقیقۃ لزمہم القول بقیام الاعراض بانفسہا عند حصولہا فی الذہن کما ذکرنا ولن قالوا بان الصور اشباح مبائنۃ لذوات الصور فلا حاجۃ الی انکار حلول الصور الذہنیۃ فی الذہن اذ ح لا یلزم المحذورات التی اضطرتہم الی انکار القول بذلک ولعلک قد تحدست مما ذکرنا بسقوط ما حاولوا من دفع الشبہ لان علم الحرارۃ والبرودۃ مثلا بدون العلم بالاجسام ممکن قطعا فاذا حصلت الحرارۃ والبرودۃ فی الذہن فاما ان تکونا قائمتین بانفسہما وہو باطل اذ قیام العرض بنفسہ محال او قائمتین بالذہن فیلزم کون الذہن حارا وبردا واما ثانیا فلان الصور الذہنیۃ الجوہریۃ اما ان یکون ہی الجواہر الموجودۃ فی الخارج باعیانہا حتی یکون الصورۃ وذو الصورۃ متحدین بالشخص فذلک صریح البطلان اذ الصور الذہنیۃ متعددۃ بتعدد الاذہان ولا معنی لتعدد الواحد بالشخص والصور لا یترتب علیہا الاثار الخارجیۃ بخلاف اعیان الموجودات الخارجیۃ لا سیما عند الصدرا رفان الصور مبدعۃ بابداع النفس عنده والموجودات الخارجیۃ التی ہی ذوات الصور لیست کذلک او یکون الصور الذہنیۃ الجوہریۃ امثالا للموجودات الخارجیۃ متحدۃ معہا بحسب الماہیۃ فاما ان یکون تلک الامثال القائمۃ بانفسہا الموجودۃ فی الذہن قدیمۃ وہو باطل لحدوث الاذہان والنفوس او تکون حادثۃ فیلزم حدوث جواہر غیر محصورۃ بلا سبق مادۃ وہو خلاف ما تقرر فی مدارکہم واما ثالثا فلان الذہن قد یلاحظ الماہیۃ المادیۃ من حیث ہی ہی مع عزل اللحظ عن العوارض المادیۃ فاما ان یکون الماہیۃ المادیۃ الملحوظۃ بہذا اللحاظ قائمۃ بنفسہا مجردۃ عن العوارض الشخصیۃ فیلزم وجود الماہیۃ المجردۃ او قائمۃ بنفسہا مخلوطۃ

Marfat.com

بتشخص غیر مادی وعوارض غیر مادیة فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاقدمین من انه یوجد لکل نوع مادی فرد مادی متغیر وفرد مجرد لا یتغیر ولا یتبدل فیطل بما الطل به ذلک القول فی مقامه وبالجملة فتخافت بین المذهبین اظهر من ان یخفی **قوله** الاتری انهم استدلوا استدل الفلاسفة علی بساطة النفس بانها تعقل البسیط الذی لا جزء له کالوحدة والنقطة فیجب ان لا تکون منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فیه کالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فاذا لم یکن الحصول فی النفس عبارة عن الحلول فیها لم یلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فیه ولا یخفی ان هذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول فی الذهن عبارة عن الحلول فیه عند المستدلین بهذا الاستدلال لا علی ان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه فی الواقع فالازم ان لا یستقیم القول بکون الحاصل فی الذهن معلوما والقائم به علما علی رأی هولاء لا ان لا یصح فی الواقع فلا یلزم ان لا یصح قول المص فی الواقع اذ لا قطع بصحة الاستدلال فی الواقع والعلامة القوشجی معترض علی هذا الاستدلال بان الحصول فی الذهن لیس عبارة عن الحلول فیه حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فیها فما ذکره الشارح لیس حجة علی العلامة القوشجی وایضا صحة هذا الاستدلال لا ینافی صحة قول المص لان المص یظن ان الصورة کما انها حاصلة فی الذهن قائمة به ایضا وهی من حیث الحصول فیه معلوم ومن حیث القیام به علم فهو لا ینکر قیام الصورة بالذهن وحلولها فیه حتی لا یتم الاستدلال المذکور علی رأیه بل انما یقول ان للصورة مع قیامها بالذهن حصولا فی الذهن وراء القیام به فالوجه ان یقرر الایراد المصدر بقوله فان اولهم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورة الذهنیة حصولا فی الذهن وراء القیام به وهو غیر معقول لان الحصول فی الذهن هو الحلول فیه والحلول فیه هو القیام به فالصورة من حیث الحصول فی الذهن هی الصورة من حیث القیام به وهی علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری ولیسقط قوله الاتری الی آخره من البین وثبت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق من انه لا یعقل الحصول فی الذهن بدون الحلول فیه فافهم **قوله** قیل لک حاصله الفرق بین الحصول وبین القیام بان الاول وجود ظلی والثانی وجود اصلی فالصورة باعتبار الحصول فی الذهن معلوم وباعتبار القیام به علم وفیه نظر من وجهین الاول ان الموجود فی الذهن صورة واحدة وشیء واحد والشیء الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین ظلی واصلی فلا یمکن ان یقال الصورة الذهنیة من حیث الوجود الظلی معلوم ومن حیث الوجود الاصلی علم فانقیل هی موجودة بوجود واحد هو ظلی باعتبار واصلی باعتبار قلنا الوجود یساوق التشخص فوجود کل شیء بدون تشخصه غیر معقول فالصورة الذهنیة بما هی موجودة بالوجود الظلی یکون شخصا قائما بالذهن حالا فیه فالصورة بما هی موجودة بالوجود الاصلی اما ان یکون هی لک الشخص بعینه فلا فرق بین القائم والحاصل والقیام والحصول ولا بین العلم والمعلوم وتغایر الاعتبارات المفروضة بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم غیر مجد کما سبق تحقیقه او لا یکون هی لک الشخص بعینه بل یکون شخصا آخر وهو صریح البطلان اذ الموجود فی الذهن من الشیء الواحد صورة واحدة بالبداهة وما قال بعض الشراح ان الموجود الذهنی ما لا یعتبر فیه جهة القیام بالذهن ویعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلک الجهة غیر محصل اذ الوجود

Marfat.com

الذهنی تتشخص لبتة والتشخص انما نفس الوجود الخاص او مساوق له والوجود الخاص للصورة الذهنیة هو حلولها فی الذهن
وقیامها به فما لا یعتبر فیه جهة القیام بالذهن لیس شخصا فلیس موجودا ههنا الان یقال انه اراد بالموجود الذهنی المهیة الملحوظة
من حیث هی هی وهی بحسب خصوص هذا اللحاظ لیس شخصا وان کانت فی الواقع شخصا لکن لا یلائم ذلک قوله ویعتبر معه الوجود
اذ المهیة الملحوظة من حیث هی هی لما یعتبر معها الوجود ایضا الثانی ان القول بان للصورة وجودا ظلیا لا یترتب علیها الآثار و
وجودا اصلیا یترتب علیه الآثار غیر معقول لانه ان اردید بالآثار التی نفی ترتبها عن الوجود الظلی وحکم بترتبها فی الوجود الاصلی
الآثار التی تترتب علی وجود ذی الصورة فی الخارج فلا یخفی ان تلک الآثار لا تترتب علی وجود الصورة فی الذهن اصلا سواء
قیل بکونها موجودة بوجود اصلی او بکونها موجودة بوجود ظلی فان صورة النار الحاصلة فی الذهن لیست حارة ولا محرقة وان اردید
بالآثار الآثار التی هی وراء آثار ذی الصورة فلا ریب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلی ایضا مبدء للآثار فلا
معنی لنفی ترتب الآثار عن الوجود الظلی وما یقال من ان الصورة القائمة بالذهن من حیث اکتنافها بالعوارض الذهنیة مبدء
للآثار الخارجیة کالانکشاف والحزن والسرور فی غایة السقوط اذ تلک الآثار انما تترتب علی ما هو العلم حقیقة وهی الحالة الادراکیة
علی ما هو الحق وهو مذهب المص لا علی الصورة القائمة بالذهن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذکیاء من المتاخرین من
ان الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة موجودة فی الخارج لانها صفة انضمامیة للنفس فلا بد من تحققها فی ظرف
وجود الموصوف بخلاف ماهیة الصورة من حیث هی هی فهی معلومة بالعلم الحصولی ولیست صفة للنفس ولا موجودة فی الخارج
وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاعر وان کان مراده بالوجود فی الخارج ما یعم الوجود فی الذهن فلا حاجة الی الاستدلال
علیه اذ لا کلام فی وجود الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة فی الذهن وکونها صفة انضمامیة للنفس لا یستلزم
وجودها فی الخارج اذ الانضمامی یتصور بان یکون الموصوف هو الذهن والصفة هی الصورة الموجودة فی ذلک
الذهن بوجود مغایر لوجوده ولما کانت الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة صفة قائمة بالذهن کانت ماهیتها
من حیث هی صفة قائمة بالذهن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعة بل هو عین حلول الطبیعة کما سیاتی انشاء الله تعالی
فلو صح ما ذکره کان معلوما بالعلم الحصولی ایضا صفة للنفس موجودة فی الخارج فافهم **قوله** ویحتمل جواب آخر بعد تسلیم ان الحصول
فی الذهن هو القیام به حاصله ان حیثیة الحصول فی المعلوم تعلیلیة وفی العلم تقییدیة فالشیء معلوم لاجل انه حاصل فی
الذهن وهذا صحیح قطعا **قوله** فان قلت لما ذهب القوم الی ان الاشیاء حاصلة فی الذهن بانفسها وکان الحصول فی
الذهن هو الحلول فیه ورد علیهم ان الجوهر اذا حصل فی الذهن صار قائما به حالا فیه فیکون عرضا واللازم باطل وهذا احد ما عولنا
علیه فی البطلان القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن واجاب عنه الشیخ فی الهیات الشفاء بما حاصله ان معقول الجوهر جوهر

Marfat.com

بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع اى مهيته من حقها ومن شان وجودها فى العين ان تكون غنيته عن الموضوع فالجوهر المعقول حين هو فى العقل جوهر وعرض معا فانه بالفعل موجود فى موضوع هو الذهن واليضا من حقه اذا وجد فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع وهذا كما ان الحركة حقيقتها انها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها ليست فى العقل بهذه الصفة حتى يلزم ان يكون العقل متحركا بقيامها به بل معنى حدها انها مهية من حقها فى الاعيان ان يكون كمالا لما هو بالقوة وهذا صادق على المعقول منها وضرب الشيخ لذلك مثلا فى المحسوسات وهو ان المقناطيس حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه مع انه اذا كان فى الكف لا يجذب به وهو فى الكف فهو اذا لم يجذب به وهو فى الكف لم يسلخ عن كونه مقناطيسا فقد تلخص من هذا ان معقول الجوهر جوهر وان كان عرضا ايضا هذا خلاصة كلامه ونحن لا نحصله لان الشيخ نفسه معترف بان الصورة العقلية الجوهرية عرض فى النفس وقد نص هو وغيره من روساء الفلسفة على ان الفرق بين العرض والصورة الحالة فى الهيولى هو ان العرض بنفس طباعه مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة العقلية الجوهرية عرضا فى النفس كانت بنفس طبيعتها وحد حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف يكون جوهرا بحسب حقيقتها ولو افتقرت بطبيعتها المرسلة الى الموضوع المطلق استحال ان يوجد ماهيتها لا فى موضوع فلما يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهرا اصلا ولو غمضنا النظر عن عثرات افهم بعرضية الصورة الجوهرية العقلية فنقول الصورة الجوهرية العقلية حالة فى الذهن كما مر وقد اطبقت المشائية على انحصار الحال فى الصورة والعرض والمحل فى المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية فى الذهن ليس من قبيل وجود الصورة فى مادتها لاستغناء الذهن عنها فى تقومه ولانحصار الصورة فى الجسمية والنوعية والصورة الذهنية ليست فى شئ منهما فوجود الصورة الذهنية فى الذهن من باب وجود العرض فى الموضوع فهى اعراض فى الذهن فهى محتاجة بحقائقها وماهياتها الى الموضوع فلا سبيل الى كونها جواهر وايضا الفلاسفة المشائية ومنهم الشيخ استدلوا على ثبوت الهيولى فى جميع الاجسام بعد اثباتها فى الاجسام القابلة للانفكاك بان طبيعة الصورة الجرمية طبيعة نوعية فاما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تحل فيها قط مع انها قد ثبت حلولها فيها فى بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد دون حلولها فيها فلنا ان نجاريهم بمثل هذا البيان فنقول لا نخلو اما ان يكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه فعلى الاول يستحيل حلولها فى الذهن وعلى الثانى يستحيل قيامها بنفسها فى الخارج ايضا وايضا سنحقق ان الحلول مصداقه نفس حقيقة الحال من دون امر زائد عليها فلا يمكن حلول ماهية جوهرية فى شئ من ظروف وجودها وسنتلو عليك فى رد جواب الشارح ما يزيدك تحقيقا وما ذكره من ان ماهية الصورة الماخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع غير سديد لان الصورة الذهنية لما كانت عرضا استحال وجودها فى الاعيان فلا جرم بكونها لا فى موضوع على تقدير وجودها فى الاعيان واما ماهيتها فهى بنفسها مصداق للحلول والحاجة الى الموضوع كما سنحقق فلا يمكن تحققها ايضا لا فى الموضوع واما التنظير بالمقناطيس فهو تدليس

Marfat.com

اذ المقناطيس اذ هو فى الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصادفته الحديد بخلاف الماهية الحاصلة فى الذهن بل التنظير الحق
هو التنظير بمثال فرس على لوح فيقال انه لو قام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سخيف من القول واما التنظير بالحركة فانه غير
مستقيم اذ المفهوم الحاصل فى الذهن ليس حركة بل هو شبحها ولو كان الحاصل فى الذهن هى الحركة بنفسها كانت كما لا تحل
بالقوة فى الذهن ايضا ومن الاضاحيك فى هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
فى حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها فى الذهن ان يكون وجودها الذهنى فى محل نعم اللازم من
ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامى عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ومثل هذا فليتعجب
المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصور الذهنية الجوهرية فى الذهن فيقع فى الشناعات التى بينا فى البطال مذهب العلامة القوشجى
والصدر الشيرازى او يعترف به فيكون الصور العقلية الجوهرية حالة فى محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وحجر اطلاق لفظ العرض
عليها لا يغنى شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بجميع الاعتبارات وقوله انما اللازم من ذلك فى غاية السخافة
لان الحال فى الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا او وجودها ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه
فهل هذا الا كما يقال الحال فى الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا ايضا لو لم يكن الصور الجوهرية
حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجدان
غير فارق بين الصور الجوهرية والصور العرضية فى الحلول الذهنى فيلزم قيام الاعراض بانفسها فى الذهن بلا حلول فيه ولعله
استهواه ما وقع فى اول ثالثة قاطيغورياس الشفا حيث قال الشيخ ان معقول الجوهر ربما شكك فى امره فظن انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لماهيته وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر انتهى وقد حققنا نحن فى كتابنا المعقود فى تحقيق حقيقة
العلم ان مراد الشيخ ليس ما توهمه واما ما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامى فقد ابطلناه فيما سبق **قوله** قلت عرضيتها انت تعلم
ان كون الشئ عرضا باعتبار الشخصية وجوهرا باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق
بطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون
شئ واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع حلول
شئ فى شئ ما لم يكن للشئ الاول حاجة ذاتية الى الشئ الثانى وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية
كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت فى بعض انحاء وجودها اعنى فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة تكون محتاجة
اليها حيث كانت فتكون حالة فى المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة فى الذهن
ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسبب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة وما يظن

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكلامهم اما الثانى فلما عرفت واما الاول فلان الفرد اذا
حل فى محل فليس له وجود سوى الحلول اعنى الوجود الناعتى فاما ان يكون طبيعة المرسلة موجودة بعين هذا الوجود الناعتى اولا
فعلى الاول يستلزم حلول الفرد حلول الطبيعة وعلى الثانى فاما ان يكون الطبيعة المرسلة موجودة بوجود مغاير للوجود الناعتى حتى يكون
هناك موجودان منحازان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل هو وجود الطبيعة والثانى غير مستقل هو وجود الفرد
او لا يكون الطبيعة المرسلة موجودة اصلا والثانى صريح البطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل
اما اولا فلانه خلاف البديهة واما ثانيا فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة فى ذلك النحو من
الوجود مجردة عن التشخصات فيلزم وجود الماهية المجردة او تكون متشخصة بتشخص فاما بتشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المستقل والثانى الوجود الناعتى او بتشخص آخر فيكون للطبيعة المرسلة فردان وقد فرضنا انه ليس ههنا الا فرد واحد
موجود بوجود ناعتى وطبيعة مرسلة وايضا لا يخلو اما ان يكون الطبيعة المرسلة محمولة على ذلك الفرد اولا والثانى يستلزم ان لا يكون ذلك الفرد فردا لتلك الطبيعة او
الاول يستلزم اتحادهما فى الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسلة بالوجود الناعتى وهو يستلزم حلولها اذ الحلول هو الوجود
الناعتى فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح فى نفسه وههنا تحقيق اوفق واتقن وهو ان الحلول
عبارة عن نحو من الوجود ولذا فسر بوجود شئ لشئ وبالوجود الناعتى ونحن قد حققنا فى غير موضع ان مصداق الوجود ومنشأ
انتزاعه نفس الطبيعة فى كل شئ وقد اقمنا عليه البرهان فى فواتح مبحث الجعل فى كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
فى الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسلة بلا انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهرا بحسب
الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
اذ نفس الطبيعة على هذا حالة فى الذهن غير مقومة له والحال الغير المقوم للمحل عرض لا محالة اولا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
فاما ان يكون عارضا للعوارض التى عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا اعنى العوارض المشخصة فقط اولا يكون
عارضا لتلك العوارض ايضا على الثانى لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هى الطبيعة المعروضة للعوارض المشخصة ولما
لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المشخصة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروضة
لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو فحش وهذا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هى الطبيعة
بلا زيادة امر وانضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشارح فى هذا المقام من اباطيل الاقاويل ثم
فى كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة الماهية العرضية اذا حصلت فى الذهن وحلت فيه فاما ان يكون لطبيعتها المرسلة ايضا حلول
فى الذهن او لا على الثانى لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوہریۃ الیضحالۃ فی الذہن اذلاوجہ لاستلزام حلول فرد الماہیۃ العرضیۃ حلولہا وعدم استلزام حلول فرد الماہیۃ الجوہریۃ حلولہا
مع کون نسبۃ الفردین الی الماہیتین واحدۃ والفرق بان احدی الماہیتین جوہریۃ والاخری عرضیۃ غیر مجد اذ ہذا الفرق
لایوجب جواز انسلاخ الفرد الجوہری عن طبیعتہ وعدم جواز انسلاخ الفرد العرضی عن طبیعتہ وحفظ الفرق المذکور انما
یمکن اذا انکر حلول فرد الطبیعۃ الجوہریۃ فی الذہن واما من ارتکب القول بہ فقد اضاع الفرق المذکور کما عرفت
قولہ وانما الحصر فی المقولات دفع لما عسی ان یقال من ان الصورۃ الذہنیۃ الجوہریۃ لو کانت عرضا کانت مندرجۃ
تحت مقولۃ من المقولات التسع العرضیۃ لما اشتہر بینہم من ان العرض محصور فیہا مع ان اندراجہا تحت واحد من تلک
المقولات غیر معقول لانہا مندرجۃ تحت مقولۃ الجوہر فلو کانت مندرجۃ تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ الیضلزم
اندراج شیٔ واحد تحت مقولتین وہم قد منعوا ذلک وجہ الدفع ان الحصر فی المقولات انما ہو للعرض الذی یکون عرضیتہ بحسب
الطبیعۃ من حیث ہی ہی لا للعرض الذی یکون عرضیتہ بحسب الشخصیۃ دون الطبیعۃ کما ہو شان الصورۃ الجوہریۃ الذہنیۃ
فلا یلزم اندراجہا تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ وہذا جواب علی سبیل التنزل والا فلزم اندراج کل ما یکون عرضا بحسب
الطبیعۃ الیضتحت مقولۃ من المقولات لم یتبین بعد وانت تعلم ان ما ذکرہ علی تقدیر ان یسلم ان الشیٔ یجوز ان یکون عرضا بحسب
الشخصیۃ دون الطبیعۃ لیس بصحیح علی اصولہم فانہم ذہبوا الی ان العلم من مقولۃ الکیف وان العلم ہی الصورۃ الذہنیۃ
فہذا اعتراف بکون الصورۃ الذہنیۃ مندرجۃ تحت مقولۃ من المقولات مع انہا عرض بحسب الشخصیۃ علی ما زعم والقول بان
عدہم العلم من مقولۃ الکیف مسامحۃ کما ارتکبہ المحقق الدوانی او بانہ کیف بمعنی العرض العام کما تجشمہ البعض الآخر لا یطابق
کلامہم لانہم قد ذکروا مقولۃ الکیف فی المقولات وقسموہا الی الکیفیات النفسانیۃ وغیرہا وعدوا العلم من الکیفیات النفسانیۃ
فہذا الکلام نص منہم بکون العلم من مقولۃ الکیف حقیقۃ **قولہ** کالصورۃ الجرمیۃ والنوعیۃ ہذا عجیب جدا لانہم حدوا العرض بالموجود
فی شیٔ لا کجزء منہ لا یصح قوامہ بدون ما ہو فیہ وعنوا بالشیٔ فی قولہم الموجود فی شیٔ شیئا متحصل القوام قد تمت شیئیۃ قبل
ان یوجد فیہ ذلک الموجود واحترزوا بہ عن الصورۃ الموجودۃ فی المادۃ اذ المادۃ لا تحصل شیئا بالفعل من دون الصورۃ و
فرقوا بین العرض وبین الصورۃ بان العرض یکون بحسب الطبیعۃ محتاجا الی المحل المطلق وبحسب الخصوصیۃ محتاجا الی المحل الخاص
والصورۃ لا تکون محتاجۃ الی المحل بحسب طبیعتہا المرسلۃ بل بحسب الشخصیۃ فقط وفرقوا بین الموضوع ای محل العرض وبین المادۃ
ای محل الصورۃ بان الاول مستغن عما ہو موضوع لہ مطلقا ای غیر محتاج الیہ اصلا لا الی خصوصیۃ ولا الی الطبیعۃ المرسلۃ و
الثانی محتاج الی طبیعۃ ما حل فیہ فالصور الشخصیۃ نوعیۃ کانت او جرمیۃ لیست بعرض لانہا غیر موجودۃ فی شیٔ یکون شیئا متحصل
القوام قد تمت شیئیۃ بدونہا ولانہا غیر محتاجۃ بحسب طبیعتہا المرسلۃ الی محل ولانہا غیر موجودۃ فی الموضوع بل فی المادۃ

Marfat.com

والعرض هو الموجود فی الموضوع فمع شیوع الفرق بین العرض والصورة فی کلامهم کیف یتوهم من حلول الصور فی موادها واحتیاجها الیها فی عوارضها الشخصیة مع استغنارها عنها بحسب طبائعها المرسلة ان الصور بحسب هویاتها الشخصیة اعراض ثم قیاس الصورة العلمیة علی الصور الجرمیة والنوعیة قیاس مع الفارق لان الصورة العلمیة حالة فی محل مستغن عنها وهو الذهن بخلاف الصور الجرمیة والنوعیة لانها حالة فی المحل المحتاج الیها اعنی الهیولی والحال فی المحل المستغنی عرض والحال فی المحل المحتاج جوهر ولیس لعرض اصلا والتباس ذلک علی من تتبع کلمات القوم غریب **قوله** وما قیل قد اجاب بعضهم عن التوهم الذی دفعه الشارح بان العرض المحصور فی المقولات التسع هو الموجود فی نفس الامر والصورة العلمیة لیست بموجودة فی نفس الامر فرده الشارح بان الصورة العلمیة ایضا موجودة فی نفس الامر وتفصیل انهم قد اختلفوا فی ان العرض المنقسم الی المقولات المنحصر فیها هل هو العرض الموجود فی الخارج او العرض الموجود فی نفس الامر فذهب البعض الی الاول ویرد علیه ان العدد مندرج تحت مقولة الکم والکیفیات الانتزاعیة کالزوجیة والفردیة تحت مقولة الکیف مع انها لا وجود لها فی الخارج اصلا وان المقولات النسبیة لا وجود لها فی الاعیان الا ان یرید بها الموجود فی الخارج الموجود الذی یترتب علیه الآثار فح یؤل الی المذهب الثانی وذهب البعض الی الثانی فلا اشکال بالاعداد ولا بالکیفیات الانتزاعیة ولا بالمقولات النسبیة لانها کلها موجودات فی نفس الامر ویرد علیه ان الوجود الانتزاعی وما ضاهاه موجود فی نفس الامر اذ الموجود فی نفس الامر اعم من الموجود بنفسه ومن الموجود بمنشاره والوجود واخواته موجودات بمناشیها غیر مندرجة تحت مقولة عرضیة اصلا وما سبق الی بعض الاوهام من ان الوجود واخواته لیست باعراض حتی تندرج تحت مقولة عرضیة فی غایة السقوط لان العرض هو الموجود فی الموضوع سواء کان وجوده فی الموضوع علی نحو وجود الصفات الانضمامیة فی موصوفاتها او علی نحو وجود الانتزاعیات فی مناشیها والوجود واشباهه کذلک لانها موجودة فی مناشیها ولو خص الوجود فی الموضوع الماخوذ فی تعریف العرض بنحو وجود الصفات الانضمامیة فی موصوفاتها لزم خروج المقولات النسبیة والاعداد وما ضاهاها عن العرض وهو خلاف ما اجمعوا علیه فالحق انه لا یصح الحکم بانحصار العرض الموجود فی نفس الامر فی المقولات التسع فلا یلزم من کون الشئ عرضا اندراجه تحت مقولة منها فالتوهم من اصله ساقط ولهذه المباحث تحقیق وتفصیل فی کتابنا الموسوم بالجوهر الغالی فی شرح کتابنا الموسوم بالجنس العالی **قوله** فان میثیة الاکتناف الخ قد علل القائل عدم کون الصورة الذهنیة من الموجودات النفس الامریة بکون الحیثیة معتبرة فیها فدفعه الشارح بان الحیثیة انما اعتبرت فی مفهومها التعبیری لا فی المصداق ولعل القائل توهم ان العلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض الذهنیة فالحیثیة عنده داخلة فی مصداق العلم وهو توهم بعید لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباری والعلم صفة حقیقیة ولیعلم ان فی هذا المقام خبطا وخلطا فلنقص علیک حاله فنقول لما ذهب القوم الی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن بمعنی الحلول فیه ورد علیهم ان الجوهر اذا حصل فی الذهن صار عرضا لوجوده فی الموضوع فالتزموا کونه عرضا بحسب الوجود الذهنی فورد علیهم انه ان کان عرضا

Marfat.com

فانكان داخلا تحت مقولة من المقولات التسع فيلزم اندراجه تحت مقولتين والا اختل حصر العرض فى تلك المقولات فاجاب عنه الشارح بماعرفت حاله واجاب البعض بان المحصور فى المقولات هو العرض الموجود فى الخارج فاشكل بالمقولات النسبيه لعدم وجودها فى الخارج وهو ناش من ايهام العكس اذ المجيب انما ادعى ان كل عرض موجود فى الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات ولا يلزم منه ان يكون كل مندرج تحتها موجودا فى الخارج حتى يشكل بالمقولات النسبيه وقال بعضهم الصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى وكل منهما مندرجة تحت المقولة الاولى فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون كل منهما داخلا فى الملحوظ اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر انتهى وهذا الكلام يدل على ان هذا القائل توهم ان الصورة الذهنية سواء اخذت حيثية الاكتناف بالعوارض داخلة فيها او خارجة عنها معتبرة فى مفهومها من الاعتبارات الذهنية فيرد عليه ما اورده الشارح لكن الشارح زعم فى الحاشية ان حاصل الجواب ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتبارى ليس بموجود فى نفس الامر وانت تعلم ان هذا ليس حاصلا للجواب فان المجيب حكم باعتبارية الحقيقة الحاصلة فى الذهن اذا اخذت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية سواء كانت الحيثية داخلة فى المصداق او خارجة عنه على انه على تقدير ان يكون حاصل الجواب ذلك لا يكون الجواب مطابقا لما هو جواب عنه اذ حاصله ان الصورة الذهنية عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مركب من العارض والمعروض وهو اعتبارى والمندرج تحت المقولات هو العرض الموجود فى نفس الامر غير دافع له اذ كلام المعترض ليس فى العلم بل فى الصورة الجوهرية الموجودة فى الذهن فانها عرض وليست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية فانقلت هذا وارد على المجيب ولو لم يقرر جوابه بما زعمه الشارح فان المجيب قد اعترف بان الموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى و ان الثانى مندرج تحت اية مقولة اتفقت ولا شك انه عرض موجود فى نفس الامر فيجب اندراجه تحت مقولة من المقولات العرضية فاذا كان جوهر الرجم اندراجه تحت مقولتين فليس له محيص عن الاشكال اصلا قلت هب ان الاشكال وارد عليه سواء قرر الجواب بما ذكره الشارح او بما هو مقتضى كلام المجيب لكن الاشكال على ما زعم الشارح من تقرير الجواب متضاعف فانه على تقريره يكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها ايضا مادة الاشكال واما على ما يشعر به كلام المجيب فليس كذلك غاية الامر انه لا يتم الجواب نظرا الى انه لا يصح الحكم باعتبارية ما يكون الحيثية داخلة فى مفهومها لا فى مصداقها واصل ان هذا الجواب على تقرير الشارح ساكت عن الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بان لا يكون الحيثية داخلة فى المصداق

Marfat.com

بخلاف الجواب على التقرير الآخر ففيه تعرض لحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد المشهور هذا اشكال مشهور من المتكلمين على المشائية القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا الان الحار ما قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشباح في الذهن واجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا الاشكال في حواشي التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينا للوازم الماهيات ولا لصفات المعدومات واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يحذو الوجود الخارجي والمراد بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النحو من الوجود ايضا وتفصيله ان الامور الاختراعية لها نحوان من الوجود الاول وجودها بعد الانتزاع في الذهن والثاني وجودها في مناشئ انتزاعها وكل من هذين الوجودين ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس منشأ لترتب الآثار والثاني وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار فالمتصف بالزوجية والفردية اي الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثاني اي ما يكون منشأ لصحة انتزاع الزوجية والفردية عنه لا ما وجد فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول واطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للعدد وجودان وجود في الاعيان ووجود في النفس فمعنى وجوده في الاعيان وجوده بمناشئ انتزاعه وقالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية من حيث وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمنشأ انتزاع فسقط ما اورده عليه معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره الصدر المعاصر للمحقق الدواني وهو انا لا نم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ نلحظهما كثيرا ولا يخطر ببالنا هذا التعبير بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من القبيل الثاني واذا كان مناط صدق

Marfat.com

المشتق على شئ اتحادهما فى نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق عليه المشتق وان قام به مبدء فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج فى نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قامت به الزوجية واورد عليه المحقق الدوانى اولا بان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيام الزوجية بالذهن كونه زوجا وهل هذا الا كان يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض فاجاب عنه بمنع ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة قائمة بالجسم بتوسط الحركة وليست وصفاله وصفات الصورة قائمة بالهيولى وليست وصفا لها والجسم القائم به السواد ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود فى نفس الامر كما لا يتحد الزوج مع الذهن فيها بل نظيره الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع السريع فى نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه فدفع المحقق بان المراد من القيام القيام من غير واسطة كما هو المتبادر وقيام السرعة بالجسم بتوسط الحركة كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان واورد ثانيا بان مآل صدق المشتق على شئ واتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه يبقى الكلام فى مناط الاتحاد ولا بد فى حسم مادة الشبهة من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد والصدق دون الثانى انتهى وانت تعلم ان الاتصاف على نوعين الاول الاتصاف الانضمامى والثانى الاتصاف الانتزاعى والاوصاف فى النوع الاول موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف فى النوع الثانى بل ليس الموجود فى النوع الثانى الا الموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف منها فهناك وجود واحد هو وجود الموصوفات الا ان هذا الوجود منسب بالعرض الى الاوصاف فيقال الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها وليس معناه ان الانتزاعيات موجودة حقيقة وبالذات بوجود مناشيها فان هذا الوجود اما واحد فيستحيل ان يوجد به موجودان بالذات فان الوجود يختلف وتتعدد باختلاف المضاف اليه وتعدده او متعدد فلا يكون الانتزاعيات موجودة بوجود مناشيها بل بوجود مغاير لوجود مناشيها فلا تكون انتزاعيات فمعنى قيام الاوصاف الانضمامية بموصوفاتها انها موجودة فى موصوفاتها بوجود مغاير لوجود الموصوفات ومعنى قيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها ليس ذلك بل هو عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك تجوز فان القيام عبارة عن نحو الوجود ولا وجود حقيقة فى الاتصاف الانتزاعى الا للموصوفات لا للاوصاف اذا عرفت هذا فاعلم ان المشتقات ايضا على نحوين الاول المشتق الذى مبدره وصف انضمامى كالاسود والثانى المشتق الذى مبدره وصف انتزاعى ولا شك فى ان صدق النحو الثانى منه على شئ ليس بمنوط بقيام مبدره به اذ لا قيام لمبدره بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شئ فانه منوط بقيام مبدء الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شئ غير مستلزم لقيام مبادى الاشتقاق به بل انما ذلك فى صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية لو ما قامت به الزوجية

بل ہو المعبر عنہ بجعت فلا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن وحصولہا فیہ صدق الزوج علی الذہن وکون القیام عبارۃ عن الاختصاص الناعت کما ذکرہ المحقق مسلم لکن لیس کل قیام مناط الصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیۃ انما مناط صدقہ کون موصوفہ بحیث یصح ان ینتزع منہ تلک المبادی نعم یصدق علی الذہن بحصول الزوجیۃ فیہ انہ ذو الزوجیۃ بمعنی انہ محلہا لا بمعنی انہ زوج منقسم بمتساویین لانہ لیس مصححا لان ینتزع الزوجیۃ منہ وقیاس لزوم صدق الزوج علی الذہن من حصول الزوجیۃ فیہ وقیامہا بہ علی لزوم صدق الاسود والابیض علی الجسم من قیام السواد والبیاض بہ قیاس مع الفارق لان الاسود والابیض مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقہما علی الشئ قیام ذینک المبدئین بہ بخلاف الزوج فسقط ما اورد المحقق اولا واما ما ذکرہ الصدر المعاصر لہ فی الجواب فکلام لا طائل تحتہ کما بینہ المحقق واما ما اورد ہ المحقق ثانیا فالجواب عنہ ان المشتقات مطلقا مفاہیم انتزاعیۃ ومناشی انتزاعہا اما ذوات الموصوفات من حیث انہا بحیث یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنہا او ہی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیہا فمصداق المشتقات مطلقا ہو ما یصح انتزاع المفہومات المشتقیۃ عنہ سواء کان صحۃ انتزاع تلک المفہومات بانضمام شئ اولا فمراد الصدر المجیب بالاتحاد الذی جعلہ مناط الصدق المشتق لیس ما یساوق الصدق بل ہو الامر المصحح لانتزاع المفہوم المشتق وہذا مستقیم قطعا فالحق ان جواب الصدر حق لا یحوم حولہ شبہۃ وان مآل ہذا الجواب والجواب الذی ذکرہ المحقق واحد وانما الفرق بینہما فی التعبیر فان المحقق یسمی وجود الانتزاعیات بوجود مناشیہا وجودا یخذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار والصدر المعاصر لہ لا یسمی ذلک الوجود قیاما بل یسمیہ اتحادا او انخلاف النظی الثالث ما قال بعض افاضل الروم وہو ان تلخیص الجواب منع المقدمۃ القائلۃ بان معنی الاتصاف بصفۃ قیام مہیتہا بمحلہا مطلقا سواء کانت تلک الصفۃ موجودۃ بوجود ظلی اولا ونعنی کون القیام بحسب الوجود الظلی مقتضیا ومستلزما لکون المحل متصفا بذلک القائم ولا شک ان ہذا المنع حاسم لمادۃ الشبہۃ مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم المہیات او بصفات المعدومات وتعیین ان المقتضی ای شئ ہو الوجود الخارجی کما فی الموجودات التی تکون من عوارض الموجود الخارجی او نفس الصفۃ بدون اعتبار مطلق الوجود کما فی المعدومات ولوازم الماہیۃ مما لیس یلزم فی الجواب عن مادۃ الاشکال والتعرض لکون المقتضی للاتصاف ہو الوجود العینی لایرادہم الموجودات العینیۃ فی تقریر الشبہۃ حیث قالوا یلزم ان یکون الذہن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلک نظہور ان المدار ذلک المنع انتہی وہذا الجواب فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ لا یرد علیہ انہ بعید لفظا وذلک لان الجواب اذا لخص لم یکن حاصلہ الا ما ذکرہ ہذا القائل ولا یتوجہ علیہ ما یتوہم ایضا من ان المستدل بین معنی الممتنع وادعی انہ لیس لہ سواہ معنی فان سلم المانع ان معناہ ذلک لزم کون الذہن ممتنعا بحصول الاتصاف فیہ وان لم یسلم فلا بد وان یبین معناہ ثم یورد المنع وذلک لان المانع لا یجب علیہ بیان المعنی فان المنع طلب الدلیل ومطالبۃ المانع ببیان المعنی خلاف

Marfat.com

آداب المناظرة نعم ماذکرہ الفاضل من ان المقتضی للاتصاف فی المعدومات ولوازم الماہیۃ نفس الصفۃ بدون اعتبار مطلق الوجود غیر سدید فان نفس الصفۃ بدون اعتبار مطلق الوجود لاتثبت لشئ اصلا ضرورۃ ان المعدوم المطلق لاینسب الی شئ اصلا لکن ہذا غیر قادح فی صحۃ اصل الجواب فظہر بماذکرنا کلہ ان ایراد العلامۃ القوشجی علی جواب السید المحقق قدس سرہ لیس بوارد وبقی الکلام فی ان الجواب المذکور ہل ہو تام ام لا فقد افاد بعض اکابر الاساتذۃ روح اللہ ارواحہم ان الفرق بین الوجود الاصلی والوجود الظلی بعد تسلیم حلول الحرارۃ والبرودۃ فی الذہن غیر دافع للاشکال لان الحلول ہو الاختصاص الناعت وہو یوجب حمل المشتق وان اریدبالحلول معنی آخر فلابد من بیانہ وبیان انہ لیس مناط المشتق ودونہ خرط القتاد ولاینفع الجواب بان معنی الحار وانکان ہو ماحصل فیہ الحرارۃ لکن حصول الحرارۃ فی الذہن غیر حصولہا فی الشئ المتصف بالحرارۃ الذی ہو ماخوذ فی تعریف الحار ولفظۃ فی مشترکۃ لفظا وذلک لانہ بعد الاعتراف بحلول الحرارۃ فی الذہن یجب القول بالاختصاص الناعت بین الحرارۃ والذہن ویکون لفظۃ فی فی کلا الموضعین بمعنی واحد ولا الجواب بانہ لیس کل قیام کافیا بالصدق ای مشتق کان بل یجب فی صدق کل مشتق قیام المبدء المخصوص فلانم انہ یلزم من قیام الحرارۃ والامتناع والزوجیۃ وغیرہا بالذہن صدق مشتقاتہا علیہ بحسب معانیہا العرفیۃ فان القیام المعتبر فی صدق مشتقاتہا بحسب العرف لہ خصوصیۃ لاتوجد فی قیامہا بالذہن وانکان قیامہا بالذہن ایضا یوجب صحۃ ان یقال ان الذہن ذو ماہیۃ الحرارۃ والزوجیۃ والامتناع مثلا فان اریدبمشتقات تلک المبادی معانیہا العرفیۃ فصدقہا علی الذہن غیر لازم وان اریدبہا مایفید ان الذہن محل لہا فصدقہا علیہ لازم وملتزم وذلک لانہ بعد الاعتراف بحلول تلک المبادی فی الذہن لامجال لانکار صدق مشتقاتہا بالمعانی العرفیۃ علیہ اذ لیس مناطہ الا القیام والحلول وانکان حلولہا فی الذہن نحوا آخر من القیام فلابد من بیانہ حتی ینظر فی انہ ہل یستلزم صدق المشتق ام لا ولو انفک الحلول والاختصاص الناعت عن صحۃ حمل المشتق فی بعض الخانۃ لارتفع الامان عن الحکم بامتناع حلول ماہو مستحیل الحلول فانا لانحکم بعدم حلولہ الا لعدم صدق مشتقہ کما انا لانحکم بعدم حلول البیاض فی الجسم الاسود مادام اسودا لالامتناع کون الجسم ابیض حین ہو اسود ولو فتح ہذا الباب لجاز ان یجعل فی الجسم الاسود بیاض ونختص بہ اختصاصا ناعتا ولایصح الحکم بانہ ابیض ہذا ملخص کلامہ الشریف وانت تعلم ان ہذا الکلام مع وقتہ ومتانتہ غیر دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدل علی لزوم کون الذہن حارا وباردا بحلول الحرارۃ والبرودۃ فی الذہن وقیامہ بہ فدفعہ المجیب بمنع استلزام حلول تلک المبادی فی الذہن صدق مشتقاتہا علیہ مستندا بان مناط صدق مشتقاتہا ہو قیام مبادیہا قیاما اصلیا وقیام تلک المبادی بالذہن قیام ظلی فالمجیب مانع فلایصح ان یطالب ببیان الفرق بین القیام الذی ہو مناط صدق المشتق وبین القیام الذی لیس کذلک

Marfat.com

وما قال من قوله ولو انفک الی آخره لیس علی وجه اذ لا نحکم بعدم حلول مبدء فی شئ بعدم صدق مشتقه علیه بل لعل الامر بالعکس ونحن انما نحکم بعدم حلول البیاض فی الجسم الاسود حین هو اسود لامتناع حلول متضادین فی شئ واحد فی زمان واحد ولا یلزم علی ما ذکرنا جواز ان یحل البیاض فیما حل فیه السواد ولا یکون ناعتا له بنحو واحد من الحلول اعنی الحلول الاصلی نعم یجوز ان یحل وصف حلولا ظلیا فیما حل فیه ضده حلولا اصلیا کحلول صفة الشجاعة حلولا ظلیا فیمن قامت به صفة الجبن قیاما اصلیا وبطلان هذا ممنوع نعم یشکل الامر علی مذهب من ذهب الی ان الصورة الذهنیة من حیث القیام بالذهن علم فانها اذا کانت قائمة بالذهن قیاما اصلیا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قیاما اصلیا خارجیا فاذا حصلت الشجاعة فیمن قامت به صفة الجبن قیاما اصلیا وصارت علما قامت به قیاما اصلیا فیکون الشجاعة والجبن کلاهما قائمین به بنحو واحد من القیام فیلزم کون ذلک الشخص شجاعا وجبانا معا والفرق بین هذین القیامین مشکل ولا اشکال علی من قال بالوجود الذهنی ونفی کون الصورة علما اذ لا یکون للصورة علی رایه قیام اصلی بل حصول ظلی فقط هذا غایة التحقیق فی هذا المقام واجاب العلامة القوشجی عن اصل الاشکال بان حصول الاشیاء فی الذهن لیس عبارة عن الحلول فیه والقیام به بل هو من زمرة حصول الشئ فی الزمان والمکان فلیست الحرارة والبرودة والزوجیة والفردیة قائمة بالذهن حتی یلزم کون الذهن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلانه ببیانات سبقت منا لا یجدی شیئا لان الحرارة والبرودة والزوجیة والفردیة اعراض البتة فاذا تعقلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها وحصلت فی الذهن فاما ان تکون حین حصولها فی الذهن قائمة بانفسها وهو صریح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فیعود الاشکال وبهذا سقط توهم الصدر الشیرازی فی الاسفار من ان الصور الذهنیة قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغیرهما اذا حصلت فهی لیست قائمة بالذهن حتی یلزم کونه حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض هذا الاشکال فی شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة فی القوة المدرکة تقتضی صیرورتها مستدیرة حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة اذا کانت جزئیة کانت ذات وضع ویکون محلها لا محالة ذا وضع فیصیر الجزء الذی هو محلها مستدیرا بها من حیث هو محلها ولا یلزم من ذلک ان یصیر المدرک الذی ذلک المحل آلة له مستدیرا وان کانت کلیة لم تکن ذات وضع ولا تقتضی ان یصیر محلها مستدیرا واما الحرارة فانها لا تقتضی کون محلها حارا الا اذا کان الحال هی بعینها والمحل جسما خالیا عن ضدها من شانه ان ینفعل عنها ولا یلزم من ذلک ان یکون صورتها المغایرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانیة تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرک الذی یکون المحل آلة له حارا انتهی وهذا عجیب جدا عن مثله فان کون الذهن ولو کان قوة من القوی الجسمانیة وجسما هو محلها مستدیرا غیر مستقیم عند الذهن المستقیم علی ان الذهن لو کان مستدیرا بحلول الاستدارة الجزئیة فیه کان ایضا مستقیما بحلول الاستقامة الجزئیة فیه فاذا تصورت الاستدارة والاستقامة

Marfat.com

معا کان الذہن مستقیما و مستدیرا معا و تجویز ذلک بان یکون جزء من القوۃ الجسمانیۃ او محلہا مستدیرا و جزء آخر منہا او منہ مستقیما
افحش لان الجزء المستدیر مثلا اما مستدیر من بدء الفطرۃ فذاک لیس بمجد اذ اللازم ان یصیر ذلک الجزء مستدیرا عند حلول
الاستدارۃ الجزئیۃ فیہ عند تصورہا و اما غیر مستدیر من بدء الفطرۃ و انما صار مستدیرا بحلول الاستدارۃ فیہ فاختصاص جزء بحلول
الاستدارۃ فیہ و جزء آخر بحلول الاستقامۃ فیہ لیس لہ وجہ علی ان ہذا کلہ جزاف لا یشتغل بہ العاقل فضلا الاشتغال
و توجیہ کلامہ ان مقصودہ ان الاستدارۃ الجزئیۃ العینیۃ تحل محلہا مستدیرا و نحن لا نقول بحلول الاستدارۃ العینیۃ بعینہا
فی الذہن لا یساعدہ و لا یلزم من ذلک ان یکون المدرک الذی ذلک المحل آلۃ لہ مستدیرا کما لا یخفی و العجب انہ استخلص عن
لزوم کون الذہن حارا ببیان انہ لا یلزم ان یکون صورۃ الحرارۃ المغایرۃ لہا اذا حلت جسما او قوۃ جسمانیۃ تجعلہا حارۃ و ہذا بعینہ
جار فی الاستدارۃ ایضا فلا یۃ ضرورۃ عدل عن ہذا البیان فی الجواب عن لزوم کون الذہن مستدیرا فانظر الی ہوسات
الاعلام کیف خبطوا فی ہذا المقام فالامم المتناہیۃ ہو القول بحصول الاشباح و الامثال و اما القول بحصول الاشیاء بانفسہا
فہو فی غایۃ الاشکال ہذا و الکلام و ان افضی بنا الی الاطناب لکنا ارخینا الزمام لتقف علی ما عرض للاصحاب فی ہذا الباب
مع ان فیہ تمرینا لارباب الالباب و اسد الموفق للتحقیق و الملہم للصواب **قولہ** فان مناط الاتصاف ہذا الجواب قد ارتضاہ
بعض المتاخرین و جری الشارح فی تقلیدہ علی سجیتہ و محصلہ ان کان لہ محصل ہو ان الصورۃ القائمۃ بالذہن لہا اعتباران
الاول اعتبارہا من حیث انہا قائمۃ بالذہن مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ و الثانی اعتبارہا من حیث حقیقتہا المرسلۃ مع قطع
النظر عن قیامہا بالذہن فہی بالاعتبار الاول موجودۃ للذہن و نعت لہ و اما بالاعتبار الثانی فہی موجودۃ فی نفسہا لیست موجودۃ
للذہن و مناط اتصاف الشیء بوصف ان یکون للوصف من حیث ہو ہو وجود لذلک الشیء و الحرارۃ من حیث ہی ہی لیست
موجودۃ للذہن حتی یلزم اتصاف الذہن بہا بل للموجود للذہن ہی الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ و اما مع
عزل النظر عن ذلک فہی موجودۃ فی نفسہا و وجہ استنباط ہذا الجواب مما سبق کما یدل علیہ قولہ و من ہہنا الخ انہ قد ظہر فیما سبق
ان الصورۃ الذہنیۃ عرض بحسب الخصوصیۃ لا بحسب الطبیعۃ المرسلۃ فاستنبط منہ ان الصورۃ الذہنیۃ لیس وجودہا للذہن
الا بہویتہا الشخصیۃ ای من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ لا بطبیعتہا المرسلۃ ای من حیث ہی ہی ہذا محصل کلام الشارح
و انت تعلم ان ہذا القول لیس لہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی اما اولا فلانا قد حققنا قبیل ہذا ان حلول الفرد یستلزم
حلول الطبیعۃ بل ہو عینہ فاذا کان للحرارۃ بما ہی مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ وجود للذہن کان لہا بطبیعتہا المرسلۃ ایضا
وجود للذہن فتحقق مناط الاتصاف فلزم المحذور و ہو اما ثانیا فلان القول بان الحرارۃ من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ
موجودۃ للذہن لا الحرارۃ من حیث ہی ہی لا معنی لہ اذ لا یخلو اما ان یکون وجود الحرارۃ للذہن مسبوقا باکتنافہا بالعوارض

Marfat.com

الذہنیۃ وہو صریح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فکیف یکون سابقا علیہ اولا یکون کذلک فیکون الحرارۃ من حیث ہی موجودۃ للذہن فیلزم اتصافہ بہا کما سلم المجیب واما ثالثا فلانہ ان اریدبکون مناط الاتصاف ہو وجود الوصف من حیث ہو ہو لغیرہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف من حیث ہو ہو مجردعن التشخص موجودا لغیرہ فذلک باطل اذ لا معنی لوجود الماہیۃ المجردۃ علی انہ لو صح ذلک لم یلزم من قیام الحرارۃ فی الخارج بجسم اتصافہ بہا اذ لیس الموجود لہ ماہیتہا المجردۃ قطعا وان اریدبہ ان مناط الاتصاف ہو وجود طبیعۃ الوصف ولو بوجود فرد منہا لغیرہ فذلک متحقق فی وجود الحرارۃ من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ للذہن الیف فلا وجہ لعدم الاتصاف وان اریدبہ ان مناط الاتصاف ان یکون الوصف طبیعۃ ناعتیۃ فمسلم لکن لا یخفی ان الحرارۃ طبیعۃ ناعتیۃ سواء وجدت فی الخارج او فی الذہن فلا یکفی ذلک فی عدم لزوم اتصاف الذہن بہا اذا حلت فی الذہن ولعل لہذا الجواب وجہا لا احصلہ **قولہ** فہو موجود فی نفسہ لا یدری ماذا اراد بذلک فان اراد بہ انہ مع غزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ قائم بنفسہ موجود بذاتہ غیر قائم فی محل فذلک صریح البطلان لان الحرارۃ عرض لا محالۃ فانہا من الکیفیات المحسوسۃ فہی بای اعتبار اخذت یستحیل قیامہا بنفسہا ووجودہا من دون الحلول فی محل وان اراد بہ انہ مع غزل النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ موجود بوجود مستقل لیس الانتساب الی الموضوع ملحوظا معہ فضیہ ان جمیع الاوصاف التی یتصف بہا الاشیاء کذلک فان وجود الاعراض وجود فی انفسہا ای وجود مستقل ملحقہ اذا لوحظ انتسابہا الی موضوعاتہا اعتبارا غیر مستقل ہو انہ للغیر واما مع غزل النظر عن ذلک فہی موجودات فی انفسہا بہذا المعنی فان لزم من کون الحرارۃ من حیث ہی ہی موجودۃ فی نفسہا ای موجودۃ من غیر ان یلاحظ انتسابہا الی الذہن بالقیام عدم اتصاف الذہن بہا لزم من کون سائر الاعراض موجودۃ فی انفسہا من دون ان یلاحظ انتسابہا الی موضوعاتہا بالقیام عدم اتصاف موضوعاتہا بہا وہو خلاف الواقع وان اراد بہ معنی آخر فلیبین حتی ینظر فیہ ثم انہ لا یخلو ان یکون الحرارۃ بما ہی ہی الموجودۃ فی الذہن اما قائمۃ بنفسہا فیلزم کونہا جوہرا او قائمۃ بالذہن فیلزم اتصاف الذہن بہا سواء قیل انہا موجودۃ فی نفسہا او لم یقل فہذا الکلام لا یجدی شیئا **قال** لہ قدس سرہ ثم بعد التفتیش فذلک لان للاشیاء حین وجودہا فی الخارج لیست بعلوم فاذا حصلت فی الذہن صارت علوما فلا یمکن ان یقال ان العلم ہی تلک الاشیاء والا لما انفک عنہا ذہنا وخارجا فظہر ان تلک الاشیاء حین حصولہا فی الذہن یحصل لہا وصف لم یکن حاصلا لہا فی الخارج صارت بہ علما فاما ان یکون ذلک الوصف ہو الوجود الظلی لتلک الاشیاء وحصولہا فی الذہن او وصف غیرہ فعلی الثانی یکون العلم حقیقۃ ذلک الوصف الذی ہی الحالۃ الادراکیۃ وہو المطلوب وعلی الاول فاما ان یکون ذلک الوصف الذی صارت بہ الاشیاء علما نفس الوجود الظلی بالمعنی الانتزاعی وہو ظاہر البطلان اذ لا وجود لہذا المعنی الانتزاعی قبل الانتزاع والعلم فیہ متوقف علی الانتزاع او منشارہ وہو اما نفس حقائق الاشیاء

Marfat.com

بلا امر زائد عليها فيكون تلك الاشيار بانفسها علما وقد تبين بطلانه فانها انكانت بانفسها علما كانت حين هي في الخارج الفيه علما فان الحقائق محفوظة عندهم ذهنا وخارجا او هو امر زائد على حقائقها فيلزم ان يكون العلم حقيقة ذلك الامر الزائد وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان ذلك التفتيش هو ان العلم حقيقة واحدة وافراده متماثلة بديهة والصورة ليست كذلك وههنا وجه آخر للتفتيش وهو ادق واتقن لا مدخل فيه للوهم ولا للتهويش ذكرناه نحن في كتابنا المعقود في تحقيق حقيقة الادراك وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان العلم حقيقة حقيقية واقعية ليست من الاعتبارات التي هي من متعلقات الاوهام كالماهية المؤلفة من الانسان والبياض مثلا وهذه المقدمة بينة لا ينكرها احد من العقلاء فنقول لا خفاء في ان الماهية قبل حصولها في الذهن ليست علما فاذا حصلت في الذهن فاما ان تكون بعد حصولها في الذهن عين حقيقة العلم حقيقة اولا تكون كذلك بل يكون العلم متعلقا بها حين حصولها في الذهن فعلى الثاني لا يكون الصورة الذهنية هي العلم حقيقة وهذا هو المطلوب وعلى الاول يلزم صيرورة حقيقة عين حقيقة اخرى واللازم صريح البطلان ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان يقال حقيقة العلم اما ان تكون عين حقيقة الحاصل في الذهن او تكون غيرها فعلى الاول يلزم تعليل الذاتيات بل تعليل ثبوت الشيء لنفسه بالعوارض لان حقيقة الحاصل في الذهن حين وجودها في الخارج ليست علما فاذا حصلت في الذهن صيرها الحصول الذهني علما فيلزم المجعولية الذاتية وعلى الثاني يحصل المطلوب وهو ان العلم حقيقة ليست هي الصورة الذهنية بل امر آخر هو المعنى بالحالة الادراكية وهذا بل التقرير ان الصق بعبارة المصنف فان حاصلها على ما يظهر بالتامل ان التفتيش يحكم بان الصورة ليست بعلم حقيقة لان حقيقتها لم تكن علما في الخارج بل انما صارت علما في الذهن فلا بد وان لا يكون هي العلم حقيقة بل يكون اطلاق العلم عليها لاختلاطها بالحالة الادراكية التي هي العلم بالحقيقة ولولا ذلك لاستحال صيرورتها علما لان صيرورة حقيقة حقيقة اخرى غير معقول اولان صيرورة الشيء عين حقيقة بعد ما لم يكن عينها مستحيل فافهم قال بعض الشراح لعل ذلك التفتيش ان العلم حقيقة محصلة من لوازمها انكشاف ما تعلق به ولتسريح من قام به عند تعلقه بما يلائم طبعه وتغيصه عند تعلقه بما ينافي طبعه وكل علم فله ذلك اللازم فاما ان يكون منشاره مفهومه الانتزاعي او غيره لا سبيل الى الاول بديهة لان لازم الانتزاعي اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشار انتزاعه فيرجع الى شق الغير وهو لا يمكن بان يكون هي الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهي معان متغايرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم يدل على اتحاد الملزومات كما ان تغاير الملزومات يدل على تغاير اللوازم فلا بد ان يقال ان تلك الحقيقة قائمة بانفس مشتركة بين جميع العلوم انتهى وهو مطابق لكلام الشارح في الحاشية وانت تعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان امرا واحدا لا يمكن ان يلزم حقائق مختلفة غير مشتركة في ذاتي ولم يثبت بعد وانما ثبت ان مفهوما واحدا منبعثا عن نفس حقيقتين بلا زيادة معنى عليهما لا ينتزع عنهما

Marfat.com

بلا اشتراکهما فی ذاتی واثبات ان لوازم العلم کذلک لا یخلو عن اشکال ولو استلزم اشتراک الانکشاف بین العلوم الحاصلة
اشتراک حقیقة واحدة بینها لاستلزم ایضا اشتراک الانکشاف بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی وبین علم الواجب
وعلمنا وغیره کعلم المجردات اشتراک حقیقة واحدة بینها وذلک صریح البطلان ولو اکتفی هذا القائل ببیان ان العلم حقیقة واحدة متحصلة
والصورة لیست کذلک لکفی فی اثبات ان العلم غیر الصورة کما لا یخفی **قوله** قیل علیه حاصله ان الاشکال کان جدلیا مبنیا
علی مسلمات القوم فلا بد وان یجاب عنه من قبلهم بوجه لا یتضمن انکار مقدمة مسلمة من المقدمات المسلمة وهذا جواب بانکار اتحاد
العلم والمعلوم المسلم عندهم فلا یصح **قوله** فتدبر فیه اشارة الی ان حاصل الجواب تاویل المقدمة القائلة العلم والمعلوم
متحدان بان المراد بالعلم فی هذه المقدمة لیس ما هو العلم حقیقة بل العلم بمعنی الصورة العلمیة لا انکار تلک المقدمة رأسا
قوله ویمکن الجواب من قبلهم حاصل الجواب ان التصدیق اذا تعلق بالمصدق به لا یکون متحدا معه لانه لیس قسما من العلم
حتی یکون متحدا مع متعلقه فلا یلزم اتحاده مع ما یتحد مع المصدق به اعنی التصور وهذا الجواب انما هو اذا قرر الاشکال بانا
اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصدیق لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلک الشئ واما اذا قرر بانا اذا
تصورنا التصدیق لزم اتحادهما فلا یتوجه هذا الجواب وانت تعلم ان هذا الجواب ایضا لا یصح من قبلهم اذ الجمهور قائلون بکون التصدیق قسما من العلم وانما
ذهب الی کون التصدیق من لواحق العلم طائفة منهم لا یعبأ بهم کما عرفت **قوله** ولو سلم جواب آخر حاصله منع الاتحاد بین
التصدیق والمصدق به بعد تسلیم ان التصدیق قسم من العلم وهو ایضا انما یتوجه اذا قرر الاشکال بالتقریر الاول ولا یخفی
ان هذا الجواب ایضا لا یصح من قبلهم اذ تخصیص العلم التصوری بما لا اتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لا یوثق به **قوله** تحکم لا مساغ
له اذ الصورة الحاصلة من الشئ متحدة مع ذلک الشئ بناء علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن واما علی تقدیر حصول
الاشباح فلا یکون العلم متحدا مع المعلوم اصلا تصورا کان او تصدیقا **قوله** وانت خبیر بانه لیس جوابا عن الایراد کما فی حاشیة
المصراذ مبناه علی کون التصدیق من لواحق الادراک والجواب الذی اورد علیه انما هو بعد کونه قسما من الادراک قال المصر
لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجودها الرابطی خلطا بالطیا اتحادیا قد حققنا فیما سبق العلم لیس هو الصورة الذهنیة سواء قیل باتحادها
مع ذی الصورة کما هو علی مذهب القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن او بمغایرتها ایاه کما هو رای القائلین بحصول
الاشباح وسنحقق انشاء الله تعالی وحققنا ایضا ان العلم بالاشیاء الغائبة بمعنی مبدء انکشافها لیس هو نفس ذات العالم کما یظنه
الشارح وبدیهی ان علمنا بالاشیاء لیس امرا منفصلا عن نفوسنا والا لم نتصف بالعلم فاذن هو صفة من صفاتنا قائمة بنا هی
بنفسها منشاء لانتزاع العلم بالمعنی المصدری ومنشاء لانکشاف الاشیاء عندنا وهی التی نعبر عنها بالفارسیة بدانش ولا بد وان
یکون لها اضافة الی المعلوم فهی صفة ذات اضافة یعبر عنها علمائنا الماتریدیة بالحالة الانجلائیة والمتاخرون بالحالة الادراکیة

Marfat.com

الا ان علمائنا لما نفوا الوجود الذہنی لزم علیہم النقول بالاضافۃ الی المعدوم الصرف فیما اذا لم یکن المعلوم موجودا فی الخارج فلذا ذہبنا الی الوجود الذہنی فالموجود فی الذہن سواء کان نفس الشئ او شبحہ ہو متعلق تلک الحالۃ وقد ذہب الی ان العلم ہی تلک الحالۃ اکثر الاعلام منہم العلامۃ القوشجی حیث ذہب الی ان الموجود فی الذہن امران الاول حاصل فیہ من دون قیام بہ ہو نفس المعلوم والثانی قائم بہ مغایر للمعلوم ہو من مقولۃ الکیف ومنہم بعض الاذکیاء من المتاخرین حیث قال ان العلم حالۃ ادراکیۃ تتحقق عند حصول الشئ فی الذہن وہی تصدق علی الاشیاء الحاصلۃ فی الذہن صدقا عرضیا فان الشئ اذا حصل فی الذہن یحصل لہ وصف ویحمل علیہ فیقال لہ صورۃ علمیۃ وہذا المحمول لیس نفس الموضوع والا یحمل علیہ حال کونہ فی الخارج فہذا الحمل من قبیل حمل الکاتب علی الانسان فالعارض من مقولۃ الکیف سواء کان معروضہ من ہذہ المقولۃ او من مقولۃ اخری انتہی وکلام المص مطابق لکلام ہذا البعض لانہ ایضا قائل بحمل ہذا الوصف المسمی بالحالۃ علی الصورۃ کما یدل علیہ ظاہر قولہ انما صارت علما باتحادہ مع الصورۃ فی الوجود کما یستدعیہ الحمل بناء علی ما نص علیہ من ان الحالۃ قد خالطت بوجود الصورۃ خلطا ابطیا اتحادیا فعلینا ان نحقق الحق ونبطل الباطل فنقول قد حققنا آنفا ان العلم صفۃ قائمۃ بالعالم متعلقۃ بالمعلوم فلا یخلو اما ان یکون تلک الصفۃ انتزاعیۃ او انضمامیۃ والاول باطل اذ لو کانت انتزاعیۃ فلہا منشار انتزاع وہو اما ذات العالم او الصورۃ الموجودۃ فیہ او صفۃ اخری والکل باطل اذ الانتزاعیات لا تاصل لہا فی نفس الامر قبل الانتزاع الا بمناشی انتزاعہا فلا یمکن ان یکون مبدء انکشاف الاشیاء صفۃ انتزاعیۃ الا بمنشاء انتزاعہا فیکون مبدء الانکشاف حقیقۃ ہو منشاء انتزاعہا فان کان ہو ذات العالم کان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلک لا یصح کما سیجئ وان کان ہو الصورۃ فقد وضح بطلانہ وان کان صفۃ اخری فتلک الصفۃ ہی العلم والکلام فیہا الکلام فان کانت انتزاعیۃ عاودت الشقوق وان کانت انضمامیۃ تعین الشق الثانی من الترديد الاول وہو المطلوب واذا ثبت ان تلک الحالۃ صفۃ انضمامیۃ للعالم فنقول یستحیل اتحادہا مع الصورۃ فی الوجود لانہما لو وجدتا بوجود واحد فاما ان یکون کلاہما موجودین بالذات وہو صریح البطلان لان الوجود یختلف باختلاف المضاف الیہ ولان اتحاد الاثنین باطل کما بین فی موضعہ او یکون احدہما موجودا بالذات والثانی موجودا بالعرض واذا الصورۃ موجودۃ بالوجود الظلی بالذات تعین علی ہذا التقدیر ان یکون الحالۃ موجودۃ بالعرض بوجودہا فیلزم کونہا منتزعۃ من الصورۃ وقد بان بطلانہ فی الشق الاول من الترديد الاول فہی غیر متحدۃ مع الصورۃ فی الوجود بل ہی متعلقۃ تعلق الفعل بما وقع علیہ فالصورۃ معلومۃ بتلک الحالۃ وما یتوہم من ان المعلوم نفس الشئ بما ہو ہو ہو الصورۃ من حیث قیامہا بالذہن علم فقد بطلنا وفیما سبق حیث تکلمنا علی قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم فظہر من ہذا ان ما زعمہ المص من ان الحالۃ تخالط الصورۃ خلطا ابطیا اتحادیا وما توہمہ بعض الاذکیاء من ان الحالۃ محمولۃ علی الصورۃ حملا

عرضيا باطل فانه انما يستقيم لو كانت الحالة انتزاعية وليس الامر كذلك على ان الحالة عند هذا البعض وعند المص محمولة على الصورة فاما ان تكون محمولة عليها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صريح البطلان اذ المبادى لا تحمل مواطاتا الا على افرادها او ذاتياتها وليست الصورة فردا للحالة ولا ذاتيا لها وعلى الثانى يلزم كون الصورة عالمة اذ العالم هو ذو العلم لا غير ومن جوز كون الصورة ذا حالة ادراكية فقد جوز كون الصورة ذات علم فيجوز كونها عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان فى محل واحد وحلول شيئين فى ثالث يستوجب الحمل بينهما كالضاحك والمتعجب الحالين فى الانسان فى غاية السقوط اما اولا فلان حمل الحالة على الصورة مواطاتا لا يقبل واشتقاقا يستلزم كون الصورة عالمة واما ثانيا فلان حلول شيئين فى ثالث لو استلزم الحمل بينهما لصح حمل الحالة على سائر نعوت النفس كالشجاعة ولصح حمل التعجب على الضحك ايضا على انا سنبطل كون مناط الحمل هو الحلول كما زعمه وما ظن من ان حمل المتعجب على الضاحك لحلولهما فى ثالث ساقط اذ المتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده ومناط الحمل اتحاده معها وجودا بالعرض والحال مع المتعجب فى ثالث هو مفهوم الضاحك واما ثالثا فلان حلول الصورة والحالة فى محل واحد ليس كليا كما ستعرف عن قريب فلا يمكن ان يجعل حلولهما فى ثالث مناطا لحمل بينهما ثم انه يرد على المصور على بعض الاذكياء ان الحالة اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة اذ العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا تكون عرضية للصورة المحمولة عليها وقد عرفت انه لا يكفى فى كونها عرضية محمولة على الصورة مع عدم قيامها بها حلولها معها فى ثالث وما يظن من ان الحالة والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به والا يلزم كون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق على شئ قيام مبدره به لا اتحاده معه ليس بشئ اذ الاتحاد بينهما لا يمكن ان يكون اتحادا بالذات اذ ليس احدهما عينا للآخر ولا ذاتيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فيكون احدهما وهى الحالة منتزعا عن الآخر كما سبق فيكون الحالة قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة قطعا اذ مناط صدق المشتق على شئ قيام مبدره به على النحو المخصوص ولو لم يسم هذا النحو من القيام قياما بل اتحادا وقيل ان الاتحاد ليس مناط صدق المشتق لزم ان لا يكون قيام المبادى الانتزاعية بما اشتقت منها مناطا لصدق مشتقاتها عليها بل يكون على هذا التقدير قيام الحالة بالنفس بوساطة الصورة كقيام السرعة بالجسم بوساطة الحركة فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هى الصورة كما ان المتصف بالسرعة اولا وبالذات هى الحركة والعجب ان علماء الحكمة قدس سره بعد تسليم كون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذهن لكونها متحدة مع الصورة وجودا وقد عرفت ان اتحاد المتحدين بشئ يستلزم قيام المتحد الآخر به فانه بعد القول بكون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض وبالواسطة ومن العجائب ما قال بعض الشراح فى شرح قول المص خلطا بطيا اتحاديا وهو قوله اى خلطا موجبا للارتباط والاتحاد فى الجملة وان لم تخالطها خلط الصفة بالموصوف والا لزم كون الصورة عالمة انتهى ولا يذهب

Marfat.com

علیک ان الاتحاد اما اتحاد بالذات ولیس ههنا او اتحاد بالعرض فهو خلط الصفة بالموصوف لانه مصحح لحمل احدهما علی الآخر مواطاتا
او اشتقاقا واذ لا سبیل الی القول بحمل الحالة علی الصورة مواطاتا بناء علی ان المبادی لا تحمل مواطاتا الا علی افرادها او ذاتیاتها
والصورة لیست فردا منها ولا ذاتیة لها تعین الثانی علی تقدیر القول باتحادهما بالعرض فیلزم کون الصورة عالمة فلا یدری
ماذا اراد القائل بالاتحاد فی الجملة واعجب من ذلک ما قال لبعض الآخر من الشراح من انه اراد بالخلط الرابطی الاتحادی الحمل والاتحاد
فی الوجود کما فی الجنس والفصل ولا یخفی انه علی هذا لا یکون العلم اعنی الحالة الادراکیة نوعا محصلا بل فصلا لنوع مرکب منها ومن الصورة
وایضا لا یکون مندرجا تحت مقولة الکیف لان الفصل بسیط لا یصدق علیه مقولة هی الجنس وایضا یتالف نوع محصل من الصورة
والحالة وهما حقیقتان متباینتان وتالف نوع محصل من حقیقتین متبائنتین باطل بدیهة وایضا الصورة لیست معنی مبهما حتی یحتاج الی فصل
و القول بان الحالة جنس والصورة فصل مخش والا لکانت الصورة بسیطا وصدق علیها المقولة التی منها الحالة ولزم تحصل
حقیقة محصلة منهما وهو کله باطل لا ینبغی للعاقل فضل الاشتغال به هذا ولعلک دریت بما وعیت من ان العلم صفة ذات اضافة
الی المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعیا فانا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هی الصورة الذهنیة واذا کان کذلک استحال
اتحادها مع الصورة فی الوجود وانتزاعها عنها فان الصفة لا تنتزع عما وقعت علیه بل عما قامت به فلا مساغ لما یزعمه المص وما یتوهمه
بعض الاذکیاء من اتحادها مع الصورة وکونها محمولة علیها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغایر لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا وقوعیا
کما ذهب الیه العلامة القوشجی الا ان قوله بحصول الصورة فی الذهن من دون حلولها فیه باطل کما عرفت فیما مر وانما لم یحمل علیه
کلام المص لابا قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة بمعنی ما ذهبنا الیه لا تصیر علما قط بل انما تصیر معلومة الا ان یقال مراده بالعلم
الصورة العلمیة فلیس مقصوده من هذا الکلام الدلالة علی اتحاد الصورة والحالة بل بیان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بمجانبة
الحالة الصورة تعلق الحالة بها تعلقا وقوعیا الا ان قوله اتحادیا لا معنی له علی هذا التاویل واما ما افاد خاتم الحکماء قدس سره من انه
یمکن حمل قول المص علی مذهب شارح التجرید وانما لم یحمل علیه لابا قوله علی تفردت فانه طالع شرح التجرید مرارا فلا اصله اذ قوله
اتحادیا ایضا آب عن ذلک الحمل وتاویل لفظ الاتحادی بالتعلق الوقوعی لصرف کلامه الی مذهب شارح التجرید تحریف صرف و
اما قوله علی ما تفردت به فالامر فیه اسهل اذ القول بقیام الصورة بالذهن یکفی فارقا بین مذهب المص وشارح التجرید ووجها
لتفرد المص علی ان تصحیح التفرد علی تقدیر حمل کلامه علی اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضیا کما اختاره قدس سره ایضا یحتاج الی
تکلف اذ قد سبق الیه بعض الاذکیاء والکلام فی ذلک سیاتی وقد حمل بعض الشراح کلام المص علی ان الحالة صفة انضمامیة
عنده ومع ذلک جوز حملها علی الصورة بناء علی ما زعم من ان حلول الشیئین فی ثالث یستوجب الحمل بینهما وحمل الخلط الرابطی
الاتحادی فی قول المص علی الحمل وقد عرفت فساده فیما سبق وستعرف اختلاله فی الدرس التالی انشاء الله تعالی اذا عرفت

Marfat.com

ذلک واذعنت بان الحق ماذهب الیه شارح التجرید فی القول بالحالة نخلنبهنک علی وهن ما اوردہ الناظرون فی کلامہ القائلون
عن درک مرامہ لئلا یوسوسک جدلی بشکوکه واوہامه فاعلم ان المحقق الدوانی اورد علیه فی حواشی شرح التجرید بان ہذا القائم بالذہن
انکان مغایرا للمعلوم بالمهیة فهو بعینه القول بالشبح والمثال وانکان متحدا معه فیها فلا محیص عن الاشکالات الواردة علی القائلین
بکون العلم صورة ثم قال فانقیل القائل بالشبح لایقول بحصول المهیة بنفسها فی الذہن الا علی طریق المجاز ونحن نقول به حقیقة کما هو
مقتضی البرہان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغایر بالمهیة للامر المعلوم ودونه خرط القتاد انتهی وانت تعلم ان ہذا القائم مغایر
للمعلوم بالمهیة ولیس شبحا له فان شبح الشئ هو تمثاله المحاکی ایاہ کالصورة المنطبعة فی المرآة بالقیاس الی ذی الصورة و
لیس ہذہ الحالة کذلک بل هی صفة نفسانیة کالشجاعة وغیرہا الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا فی شرح قول المص
نعم تنقیح حقیقة عبیر ان القائلین بالشبح والمثال لاغناء لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان یقولوا ان العلم هی الحالة وان
اشباح الاشیاء متعلقاتها ولو کان الشبح عبارة عن مطلق امر مغایر للمعلوم بالمهیة لکان المتکلمون ایضا قائلین بالشبح والمثال
فانهم یقولون بهذہ الحالة کما حققنا فیما سبق ولیس الامر کذلک کما عرفت سابقا فلیس ہذا قولا بالشبح والمثال وقد تنبه المحقق
علی ذلک ولذا عقب الایراد بقوله فانقیل الخ واجاب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغایر بالمهیة للمعلوم واذ قد بنیا وجود ذلک الحالة
علی وجه السداد علی حسب المراد فقد شذ بنا القتاد وازحنا الایراد وقد لاح بما ذکرنا ان ما توہمه الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی
معترضا علی شارح التجرید من انه جمع بین المذہبین ای مذہب حصول الاشباح ومذہب حصول الانفس فی غایة السقوط اذ
القول بقیام الحالة لیس قولا بحصول الشبح علی ما حققنا کیف والشبح ماخوذ من الشئ ذی الصورة حتی کانه کالصورة المنعکسة
من الشئ المنطبعة فی المرآة والحالة غیر ماخوذة من ذی الصورة یوضح ذلک انا اذا تصورنا مفهوم الحیوان فذلک المفهوم الحاصل
فی الذہن عند القائلین بالشبح والمثال لیس عین الحقیقة الحیوانیة التی یترتب علیها الآثار من الالتصاق بالحس والحرکة بل هو
مثال محاک لها کالصورة المنعکسة من زید المنطبعة فی المرآة فاطلاق الحیوان علی ذلک المفهوم تجوزا کاطلاق زید علی تمثاله
والحالة المعبرة عنها بالنش امر آخر وراء ذلک المفهوم وهی متعلقة بذلک المفهوم اولا وبالذات وبالحقیقة الحیوانیة بواسطة ثانیا
وبالعرض واما عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فذلک المفهوم هی الحقیقة الحیوانیة والحالة لاریب فی انها مغایرة لتلک
الحقیقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع علیه فالقول بوجود الحالة لیس هو القول بالشبح والمثال بل القول بالحالة ینافی
علی ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بحقائق الاشیاء الحاصلة بانفسها فی الذہن وهو مذہب العلامة القوشجی والمصنف والثانی
القول بتعلقها بامثالها الحاصلة فی الذہن وهو الذی ذہبنا الیه وقد بینا برہانا وشیدنا ارکانا فیما مر والثالث القول بتعلقها
بالمعدومات او الموجودات الخارجیة وهو مذہب المتکلمین فتوہم کون مذہب العلامة القوشجی جمعا بین المذہبین توہم بعید

Marfat.com

والعجب ان الصدر نفسه اعترض على المحقق الدوانی بان القول بوجود امر مغایر للمعلوم بالمهیة لیس قولا بالشیح والمثال فکیف لم یخطر له بالبال ذلک فی القول بان مذهب العلامة القوشجی جمع بین المذهبین ولکن بالنضار یعمی ویصم والشعیر یوکل ویدم وقد ظهر بهذا التحقیق ان ما ارتکبه فاتم المحکمار فی جواب ایراد الصدر من انه لا غایة فی الجمع بین المذهبین اذا دل الدلیل لا حاجة الی ارتکابه الا ان یقال انه قدس سره اجاب تنزلا علی سبیل الجدل بعد تسلیم ما ظنه المورد فافهم واذا قد اقمنا البرهان علی ان العلم هی الحالة وان الصورة لیست علما ولا کافیة فی الانکشاف سقط ما یتوهم انه قول بلا دلیل و ساقط عن درجة التحقیق وان الصورة کافیة فی الانکشاف فلا حاجة الی القول بالحالة واما من قال انا اذا رجعنا الی وجداننا لا نجد سوی الصورة حالة اخری فلیتهم وجدانه ولیحدث لنفسه ان اراد ان یتعلم الحکمة فطرة اخری فاستقر الحق علی عرشه و زهقت الاوهام واشرقت شمس الحقیقة فی وسط سمائها وانجابت سدول الظلام وقد اطنبنا الکلام وارخینا الزمام تحقیقا للمقام واشباعا للمرام والله ولی التوفیق والانعام قال المصنف کالحالة الذوقیة بالمذوقات فصارت صورة ذوقیة تمثیل لاتحاد الحالة ومخالطتها مع الصورة والمعنی کالحالة الذوقیة التی هی ادراک المذوقات تخالط وتتحد بالمذوقات ای الاشیاء التی تتعلق بها الذوق فیصیر تلک الاشیاء صورة ذوقیة ای صورة مخلوطة بالکیفیة الذوقیة التی هی حالة ادراکیة فکذلک سائر الحالات الادراکیة کالتعقل والاذعان مثلا وغیرهما تخالط الاشیاء التی هی متعلقات تلک الحالات فتصیر تلک الاشیاء صورا منسوبة الیها فیقال صورة عقلیة وصورة اذعانیة الی غیر ذلک فالصورة مطلقا انما صارت علما ای صورة علمیة لمخالطة الحالة الادراکیة مطلقا والامر فی توحید لفظة والصورة الذوقیة ورجوع الضمیر فی قوله صارت الی المذوقات سهل فما قال بعض الشارحین من ان الاولی حالة ذوقیة بدل قوله صورة ذوقیة الا ان یقال ضمیر صارت راجع الی الحالة الذوقیة فان الخلط والاتحاد من الجانبین لیس بشیء کما لا یخفی ثم ان هذا التمثیل غیر صحیح علی ما یقتضیه عبارة المصنف من اتحاد وجود الحالة والصورة فان صور المحسوسات سواء کانت مدرکة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة فی الحواس والحالة مطلقا سواء کانت متعلقة بالجزئیات او بالکلیات موجودة فی النفس فکیف یتصور اتحادهما فی الوجود ولا یصح ایضا علی ما حمل علیه بعض الشراح کلامه من ان الصورة والحالة لیستا حالتین فی محل واحد اذ صور المحسوسات حالة فی الحواس والحالة حالة فی النفس وقد اضطرب هذا الشارح فی وضعه فقال وجوابه انا لا نعلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس فان الجزئیات العینیة لا تحصل باعیانها فی الذهن بل الحاصل منها فی الذهن خواصها المختصة بها او الامر المماثل لها فی المهیة وکلام المصنف ههنا مبنی علی التحقیق لا علی ما هو المقرر عندهم وعلی تقدیر التسلیم یجوز ان یکون تلک الحالة ایضا فی الحواس کما قیل ان مدرک الجزئیات هی الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کاختلاط الاذعان بالقضیة

Marfat.com

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لامتناع حصول جزئياتها فيها او كاختلاط الانفعالات بالجزئيات المادية وتحقيقنا الذى ذكرنا انما هو فى صور الكليات ولم يصرح المص بالحمل بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال بالحمل بالمواطات الحقيقى فان المجازى لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند المص فان الظاهر من كلام المص فى مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعيانها فى الذهن على انا نسوق الكلام فى العلم الانبعارى فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهى اما الصورة الخارجية من دون انطباعها فى الحاسة كما هو مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة المنطبعة فى الجليدية كما هو راى الطبعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا سباغ للقول باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا يحلولها فى ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك فينا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق الخ وما افاد بقوله والحق لا ريب فى انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما سبق من ان الحالة متعلقة بالصور تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة خلطا رابطيا اتحاديا كما يزعمه المص والمصوان لم يصرح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ الحمل بقوله بالمواطات يدل على تجويزه الحمل بالاشتقاق مع انه ايضا غير متصور بين الحالة والصور المحسوسة لاستحالة الاتحاد فى الوجود ولاستحالة حلول احدهما فى الاخرى واستحالة حلولهما فى محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهى معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو فى صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهى تعلق الحالة بكليهما تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية وعلاقة خاصة لا توجد فى صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين فى محل واحد ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشجاعة وليس بينهما علاقة خاصة اصلا ولعل الكلام وجها لا اصله ولعلك تحدست بما تلونا عليك ان القول بكون العلم هى الصورة ليستوجب كون الحواس مدركة للجزئيات وعالمة بها ضرورة ان العلم على التقديرين هى الصورة قائم بالحواس وقيام المبدء بشئ ليستلزم صدق المشتق عليه **قوله** ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع وامكان حقانى الواقع وصحيحا على مذهب من يرى ان الحالة صفة منضمة قائمة بالنفس موجودة فى الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعر به عبارة المص وذهب اليه بعض الاذكياء من كونها انتزاعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتزاعى والامر

Marfat.com

الانتزاعی لاحقیقة له الا ما حصل فی العقل و لا فرد له سوی الحصة علی ما تقرر عند المتاخرین و اصر علیه بعض الاذکیاء فیکون هی تمام حقیقة افرادها فیکون افرادها متفقة بالنوع فلا یکون التصور و التصدیق الذان هما فردان منها مختلفین بالنوع فافهم **قوله** وعلیه بناء قوله تفردت قال فی الحاشیة اعلم ان قوله تفردت مبنی علی امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراکیة والثانی ان الشک والاذعان نوعان من الادراک والثالث ان التصور والتصدیق لا یجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد کالنوم والیقظة بل لا یبعد ان یکون مناط التفرد هو الامر الثانی لان الامر الاول قد ذهب الیه بعض المحققین قبله والثالث ایضا یفهم من ظاهر عبارات بعض المتاخرین انتهی انت تعلم ان مدار الحمل علی ان العلم هی الحالة المغایرة للمعلوم ولیس هذا مما تفرد به المص و مع ذلک فالامر الثالث لا یصح فی نفسه فضلا ان یصلح وجها للتفرد لان التخییل تصور متعلق بما تعلق به التصدیق مجتمع معه ضرورة و معهذا کله فلا یظهر تفرد المص لان العلامة القوشجی ایضا قائل بالحالة المنقسمة الی التصور و التصدیق المتباینین حقیقة و عدم اجتماع التصور و التصدیق بالمعنی الذی ذکره الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة فی زمان واحد والوجه ان یقال فی وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الی التصور و التصدیق المتباینین نوعا مع القول بکونها مخالطة بالصورة خلطا اتحادیا مما تفرد به المص فان العلامة القوشجی لا یذهب الی اتحادها مع الصورة وجودا و بعض الاذکیاء لا یذهب الی انقسامها الی التصور و التصدیق المتباینین نوعا بل یقول انه من لواحق الادراک والملیون لا یقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معها وجودا و ما ظن بعض الشراح فی وجه التفرد من ان العلامة القوشجی لا یقول بقیام الصورة بالذهن و المص یقول به و بعض الاذکیاء قال بحمل الحالة علی الصورة و المص لم یقل به لیس بشئ اذ الخلاف فی قیام الصورة بالذهن و عدمه خلاف علی حیاله لا تعلق له بالقول بالحالة و المص ایضا قائل بحمل الحالة علی الصورة بقوله اتحادهما وجودا وهو مستلزم للحمل بینهما کما لا یخفی **قوله** هذا ظاهر بالنظر الی الشک و الاذعان قال فی الحاشیة ولو تاملنا فی عبارة الکتاب یظهر منها ان مقصوده ان الحالة الادراکیة التصوریة مطلقا لا تجامع الحالة الادراکیة الاذعانیة التصدیقیة لان الحالتین کلاهما علمان یترتب علیهما الانکشاف فالنسبة التامة الجزمیة قبل تعلق الاذعان بها مشکوکة کانت او غیر بها تنکشف بالحالة التصوریة واذا تعلق بها الاذعان تنکشف به ایضا الا ان الاذعان مبدء للانکشاف علی وجه الاقرار و التسلیم بخلاف الحالة التصوریة فهما لا یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فی زمان واحد اذ عند حصول الاذعان یزول الحالة التصوریة شکا کان او وهما لامتناع اجتماع العلمین علی امر واحد وهذا مما یظهر بتعمق النظر فی عبارته انتهی انت تعلم ان التصور المقابل للتصدیق علی الاطلاق منها ما هو متضاد للتصدیق کالشک و الوهم و الانکار و منها ما هو غیر متضاد له کالتخییل فالنسبة التامة الجزمیة حین ما هی مذعنة معلومة بنحوین من العلم الاول التصور الذی هو التخییل والثانی التصدیق فالتصور و التصدیق یجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فما ظهر له بتعمق النظر فی عبارة المص لیس بشئ ثم لا یخفی ان التصور و التصدیق من صفات

النفس او غيرها من العالمين فهما عارضان للعالم واما المعلومات فهي غير معروضة لهما بل هما متعلقان بها تعلقا وقوعيا والتشبيه الواقع في كلام المصنف معناه ان التصور والتصديق المتباينين بالذات المتعلقين بامر واحد غير المجتمعين بحسب التعلق كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة واما ما قال بعض الشارحين من ان التصديق واخواته كالشك ليست عارضة لمتعلقاتها لا كعروض الاعراض لمحالها ولا كعروض العرضيات لمعروضاتها والتصور حقيقة عارض للذهن وصادق على الحاصل فيه فالتصور والتصديق كلاهما قائمان بالذهن الاول بقيام مصداقه الذي هو عرضي له والثاني بقيام نفسه وبينهما علاقة العروض بل مجرد المقارنة في الذهن انتهى فكلام متهافت لان ما ذكره من حال التصديق واخواته حق لا ريب فيه الا ان حال التصور ايضا ذلك بعينه لان التصور لما كان عارضا للذهن كان قائما به فلا يمكن صدقه على الحاصل فيه لانه لو صدق عليه كان عارضا له ايضا فاما ان يكون عروضه لهما بالذات وهو باطل اذ عروض شئ واحد لشيئين بالذات يستلزم ان يكون له قيامان ووجودان وهو صريح البطلان او يكون عروضه للحاصل في الذهن بالذات وللذهن بالعرض فلا يكون الذهن متصفا به فان العروض بالعرض لا يستلزم الاتصاف الا ترى ان السرعة وان كانت عارضة للجسم بواسطة الحركة لكنه غير متصف بها بل المتصف بها هي الحركة فيكون المتصف بالتصور هو الحاصل في الذهن وهو صريح البطلان او يكون عارضا للذهن بالذات وللحاصل فيه بالعرض وهو ظاهر البطلان فان الذهن ليس متحدا بوجه مع الحاصل ولا قائما به حتى يكون ما يعرضه بالذات عارضا للحاصل فيه بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شيئين في ثالث لا يستلزم التصادق بينهما وما توهم من ان التصور قائم بالذهن بقيام مصداقه هو عنده الصورة الحاصلة في الذهن ليس له معنى لانه ليس قائما بالذهن على هذا التقدير بل هو قائم بما هو قائم بالذهن والفرق بين القائم بالشئ والقائم بالقائم بالشئ ظاهر على انه لو سلم ان القائم بالقائم بالشئ قائم بذلك الشئ فلا يخفى ان من الصورة ما ليس قائما بالمدرك بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فليس قيامه بالمدرك بقيام مصداقه كما زعم ثم انه لا يظهر ان هذا القائل على اي مذهب بنى هذا الكلام فان كان بناره على ما ذهب اليه فقد عرفت ان التصور والتصديق سيان في ان لهما بالصور الذهنية تعلقا وقوعيا ولا قيام ولا عروض لشئ منهما بشئ منهما وان كان بناره على مذهب المصنف فهما كلاهما متحدان مع الصور وجودا والتصديق هو المصحح للعروض الا ان يقال انه يرى التصور حالة ادراكية متحدة مع الصور وجودا والتصديق والشك وغيره من لواحق الادراك فهو بناء فاسد على فاسد **قوله** والا فالادراك التصوري يجامع الاذعان البتة على ما حققناه اشار بذلك الى ما مر سابقا من ان التصور قد يكون مجتمعا مع التصديق في التعلق بشئ واحد كما في القضية المقبولة فانها معلومة بنحوين من العلم التخييل الذي هو تصور والتصديق وقد مر فلا نعيده **قوله** فاذا تصورت التصديق اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا نفس التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد

Marfat.com

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا كنه التصديق فما تصورنا منه يحمل عليه التصديق بالحمل الاولى لانه عينه لا بالحمل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما تعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة انما يتعلق به التصور دون التصديق واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولى لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديقي متصور ولا ضير فيه اصلا **قوله** كما اذا تصورنا كنه مفهوم الجزئي فانه يصدق عليه الجزئي بالحمل الاولى لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم ليس بمانع عن فرض الاشتراك **قوله** كعلم الحالة اعلم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة علما حضوريا بنفسها لا بحالة اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد تمسك به الشارح على نفي الحالة في مبحث علم الواجب سبحانه زاعما ان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فكلما كان وجوده لها كان منكشفا عندها من دون حاجة الى الحالة وقد نكلمنا عليه هناك بعد التنزل الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخرى وعلى هذا فالتشبيه الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة اخرى كذلك علم الحالة ليس بتوسط الصورة وان كان ذانك العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة يتعلق حالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو بنفسها والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى والتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وهو باختيارها فاذا كانت النفس ملتفتة متوجهة الى الحالة وعلمها تحدث حالة بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة وبكذا فاذا اغمضت عن التوجه والالتفات وقف حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انا اذا علمنا الحالة القائمة بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكنا عالمين بها فيصح انتزاع علمها بالمعنى المصدري عنا وانتزاع تعلقه عن الحالة فلا بد من منشار انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون منشار انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايف للعلم فيستحيل ان يكون منشار لانتزاع العلم ايضا لاستحالة ان يكون شئ واحد منشارين لانتزاع متضايفين ومصداقا لهما بنفسه وقد مر تفصيل ذلك في مبحث العلم الحضوري بما لا مزيد عليه فافهم حال علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة بل بتعلق حالة بها فكذلك علم الحالة **قوله** ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه انه كما ان معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد ولعل منشار الظن توهم ان معلوم العلم الحصولي هو الشئ الخارجي فانه المعلوم بالتبع لانه قد ينتفي والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشئ من حيث هو هو لا الشئ الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة المعلومة

Marfat.com

فی الحصولی انما ینکشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وبهذا هو المراد بکون الحضوری علما حقیقیا وعدم کون الحصولی کذلک وتفصیله ان منشاء انکشاف الاشیاء حقیقة هی الحالة الادراکیة وهی متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمیة وثانیا وبالعرض بذی الصورة فالمنکشف بالذات هی الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراکیة بالقیاس الی الصورة علم حضوری وبالقیاس الی ذی الصورة علم حصولی فمعلوم الحضوری وهی الصورة العلمیة معلوم بالذات ومعلوم الحصولی وهو ذو الصورة معلوم بالعرض **قوله** واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع ای ذو الصورة معلوم بالتبع ای بالقیاس الی الحالة لتعلقها اولا وبالذات بالصورة وثانیا وبالعرض بذی الصورة **قوله** بخلاف معلوم الحصولی بمعنی الصورة فانه معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وهی الصورة فهو معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولا وبالذات کما عرفت **قوله** والحق عندی هذا ما اختاره الشارح وخلاصته ان العلم هو نفس وجود العالم ای الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علیا شرط للانکشاف لانه علم وبناء علی هذا ذهب الی ان العلم حقیقة نفس الواجب سبحانه لاعتقاده ان وجود کل شیء عین الواجب تعالی وانت تعلم ان العلم لو کان عبارة عن وجود العالم فاما ان یکون عبارة عن الوجود المصدری او عن منشاء انتزاعه والاول باطل لان العلم سواء ارید به المعنی المصدری المعبر عنه بدانستن او ارید به المعنی الحقیقی لیس عین الوجود المصدری اما الاول فلان المعنی المصدری لا یصدق علی معنی مصدری آخر مالم یکن احدهما ذاتیا للآخر ولا خفاء فی ان مفهوم العلم المصدری مباین لمفهوم الوجود المصدری فلا تصادق بینهما فضلا عن العینیة واما الثانی فلان العلم الحقیقی لیس بانتزاعی والوجود المصدری انتزاعی والثانی ایضا باطل لانا قد حققنا فیما سبق ان منشاء انتزاع الوجود المصدری فی کل شیء عینه فلو کان العلم عبارة عن وجود العالم بهذا المعنی کان عبارة عن نفس ذاته وهو باطل لان العلم ینقسم الی التصور والتصدیق وذات العالم لا تقبل الانقسام الیهما ولان المعلوم الواحد یکون متصورا ومصدقا فی زمان واحد فلو کان ذاته علما کان ذاته تصورا وتصدیقا فیلزم الاتحاد الشخصی بین التصور والتصدیق فان قیل ان التصور والتصدیق لیسا نفس العالم بل صفتین من صفاته فذاک قول بان العلم لیس نفس ذات العالم بل هو من صفاته والقول بان التصدیق لیس قسما للعلم بل هو من لواحقه باطل کما سبق ولان العلم یتصف بالبدیهة والنظریة والعالم لا یصلح للاتصاف بهما والقول بان المتصف بهما هو المعلوم دون العلم باطل کما سیاتی فنحن نقول العلم الحقیقی عبارة من مصداق العلم بالمعنی المصدری ولا خفاء فی ان العلم بالمعنی المصدری معنی اضافی ومصداق المعنی الاضافی یجب ان یکون ذات اضافة فلا یکون مصداقه نفس ذات العالم وایضا من الضروریات ان نسبة العلم بالمعنی المصدری الی مصداقه نسبة الانسانیة الی حقیقة الانسان ونسبة الحیوانیة الی حقیقة الحیوان فاشتراک العلم بالمعنی المصدری بین النفوس الناطقة والنفوس الفلکیة والعقول المفارقة دلیل علی ان علومها مشترکة فی حقیقة واحدة تلک العلوم افراد لها فلو کان مصداق العلم نفس ذات العالم کانت النفو

Marfat.com

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة فی حقيقة واحدة يكون هی افرادها وهو غير مستقيم علی اصولهم فانقلت لو لزم من اشتراک الوجود المصدری اشتراک مصداقه لزم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلوم الممكنات فی الحقيقة مع انه عين ذاته المقدسة قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنی المصدری غير منتزع عنه سبحانه حتی يلزم من اشتراكه بين علمه سبحانه وبين علوم الممكنات اشتراک مصداقه قال المصنف فتفكر اشارة الی بعض ما تكلمنا علی مذهبه من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح هذا اشارة الی انه يستدل علی ان بين التصور والتصديق تغايرا بان لكل منهما لازم مختص به فان للتصور لازم هو عموم التعلق وللتصديق لازم آخر هو خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل علی اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل علی تغاير التصور بمعنی الصورة للتصديق بمعنی الحالة الادراكية ايضا لان عموم التعلق من لوازم التصور بمعنی الصورة ايضا انتهی وانت تعلم ان هذا شبهة نشأت من الغفلة عن معنی التعلق فان تعلق التصديق بالمصدق تعلقا وقوعيا ومعنی خصوص تعلقه انه لا يتعلق تعلقا وقوعيا الا بالنسبة التامة الخبرية وما يقابله هو عموم التعلق بمعنی ان يكون التعلق الوقوعی غير مختص بالنسبة التامة الخبرية وهذا من لوازم التصور فاختلاف هذين اللازمين يدل علی اختلاف ملزومهما قطعا وشئ من هذين اللازمين ليس بعارض للصورة الذهنية فانها ليست معنی حدثيا حتی يمكن ان يتعلق بشئ تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم التعلق من لوازمها وعموم التعلق الذی هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شئ فی الذهن وهذا المعنی ليس بمقابل لخصوص التعلق الذی هو من لوازم التصديق حتی يستدل بكون هذا المعنی من لوازم الصورة علی كونها مباينة للتصديق بالنوع وهذا ظاهر بادنی تامل **قوله** ثم اعلم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولا فی ان الحصولی القديم هل ينقسم الی التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الی الاول وآخرون الی الثانی ثم اختلفوا فی ان الحصولی القديم هل يتصف بالبديهة او النظرية او لا يتصف بشئ منهما فذهب الجمهور الی الثانی وذهب الشارح الی الاول فهناک ثلثة مذاهب الاول مذهب من ظن ان الحصولی القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ولا بديهيا ولا نظريا والثانی مذهب من قال انه يكون تصورا وتصديقا ومع ذلک يكون متصفا بالبديهة والثالث مذهب من ذهب الی انه يكون تصورا وتصديقا لكن لا يكون بديهيا ولا نظريا واما العلم الحضوری فقد اتفقوا علی انه لا يكون تصورا وتصديقا وعلی انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا فی اتصافه بالبديهة فجوزه الشارح ومنعه الجمهور فاما الكلام فی انقسام الحصولی القديم الی التصور والتصديق فقد اسلفناه وحققنا هناک انه تصور وتصديق والظن الذی هو من ظن فلا فه بقی الكلام فی اتصافه بالبديهة فلم يظهر لی بعد امتناعه وما ذكره ما نعوه ليس بتام كما ستقف عليه انشاء الله تعالی واما علم الواجب سبحانه فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصورا ولا تصديقا لانه عندهم علم حضوری قال خاتم الحكماء قدس سره انه ان اريد بعدم كونه تصورا وتصديقا انه جل وعز ليس مصدقا للصوادق كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كفر صريح لان علمه سبحانه مطابق لما عليه

Marfat.com

المعلوم فی نفسه والالزم الجهل وهو سبحانه عالم بانه مطابق وهو التصديق والله سبحانه اجل بانه عليم والعلم لغة هو التصديق المطابق
الجازم الثابت وفی الحديث الصحيح ان الله قد صدقك يا زيد وان اريد مجرد الاصطلاح على ان علمه لا يسمى تصورا وتصديقا فلا
مشاحة فيه لكن لا يلزم منه ان لا يكون علمه تصورا وتصديقا حقيقة نعم التصور والتصديق فينا صفتان زائدتان وامّا فی الباری
سبحانه ففس ذاته تصديق للصوادق وتصور للمفردات فانها بذاتها مبدء الانكشاف وهذا هو الحق وبالاتباع احق **قوله** بناء على
ان النظرية هذا دليل مشهور على ان الحصولی القديم والحضوری لا يتصفان بالبديهة والنظرية تقريره ان البديهة والنظرية
متقابلان لبستة والتقابل محصور فی اقسامه الاربعة المشهورة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ الاعيان الخارجية وكنه
الواجب سبحانه ليست بديهية ولا نظرية ومن المستحيل ارتفاع متقابلين بالايجاب والسلب عن شئ ولا تقابل التضايف لامكان
تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان ان انكان كل منهما وجوديا او ملكة وعدم انكان احدهما وهی النظرية وجوديا والآخر وهی
البديهة عدميا والقديم والحضوری لا يمكن اتصافهما بالنظرية لانها تستلزم الحدوث والارتسام ضرورة والاول ينافی القدم
والثانی الحضور واذا لم يمكن اتصافهما بالنظرية لم يمكن اتصافهما بالبديهة اما على تقدير كون البديهة عدما لها فلان المتصف
بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة فانه عدم صفة عما من شانه تلك الصفة واذا لم يصلح للاتصاف بالملكة اعنی النظرية
لم يمكن اتصافهما بالعدم اعنی البديهة واما على تقدير كونها ضدا لها فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف
بالضد الآخر اذ من شرط الضدية امكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد فلو اتصفا بالبديهة جاز اتصافهما بالنظرية
واذ لا يجوز اتصافهما بالنظرية فلا يتصفان بالبديهة ايضا فهما ليسا ببديهيين ولا نظريين فالبديهة والنظرية من خواص العلم الحصولی
الحادث هذا تقرير الدليل واورد عليه بوجوه الاول ان تحقق المنافات بين البديهة والنظرية مسلم واما تقابلهما بالمعنى المصطلح
المحصور فی الاربعة فممنوع فان حصر المنافات بين التقابلات الاربعة المشهورة غير مسلم بل غير صحيح فان الاستقامة والاستدارة
تتنافيان وليس بينهما شئ من التقابلات الاربعة اما الايجاب والسلب والعدم والملكة فلكونهما وجوديين واما التضايف فلجواز
تعقل كل منهما بدون الآخر واما التضاد فلامتناع توارد هما على موضوع واحد لتغاير المستقيم والمستدير نوعا عندهم والحق ان حصر
المتنافيين فی المتقابلين بالمعنى المحصور فی الاربعة فی غاية الاشكال الثانی انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الملكة والعدم ويكون
البديهة ملكة والنظرية عدما فاللازم صلوح محل النظرية للاتصاف بالبديهة لا عكسه حتى لا يكون القديم والحضوری متصفين بالبديهة والحق
ان القول بكون النظرية عدما تعسف الثالث ان ما يجب فی التقابل بالملكة والعدم من صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملكة
اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه ونوعه وبجنسه القريب والبعيد فيجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للقديم والحضوری ويكونان صالحين
للاتصاف بالنظرية بحسب جنسهما الذی هو مطلق العلم وهذا القدر من الصلوح كاف فی اتصافهما بالبديهة ولقد اجاب عنه خاتم الحكماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا یکفی فی تقابل الملکة والعدم کیف ولو کفی لصح اتصاف الحجر بالسکون الارادی نظرا الی صلوح جنسه وهو الجسم بالحرکة الارادیة فی ضمن الحیوان بل لابد من صلوح محل العدمی للاتصاف بالملکة سواء کان هذا الصلوح للمحل بشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض وشئ من الحضوری والقدیم لا یصلح للاتصاف بالنظریة اصلا لا بشخصهما بالذات ولا بنوعهما او جنسهما کذلک لان التوقف علی النظر لیس من الاعراض الاولیة للعلم المطلق وانما یتصف العلم المطلق به لاجل اتصاف العلم الحصولی الحادث به وهذا الکلام فی غایة التحقیق والحق فی هذا المقام ان النزاع فی اتصاف القدیم والحضوری بالبدیهة یرجع الی مناقشة لفظیة لیس تحتها کثیر طائل فانه ان اعتبر فی مفهوم البدیهة صلوح موصوفها للاتصاف بالنظریة فهما لیسا بدیهیین والا فلا ریب فی بداهتهما **قوله** فیه نظر حاصله ان المراد بامکان توارد الضدین وتعاقبهما علی موضوع واحد الذی هو شرط التضاد ان لا یابی کل من الضدین ان یتعقب الآخر او یتعقبه الآخر وان ابت خصوصیة ذات الموضوع عن ذلک وذلک متحقق علی تقدیر اتصاف القدیم والحضوری بالبدیهة اذ البدیهة لا تابی عن ان تتعقب النظریة ایاها علی موضوعهما وان ابی موضوعهما عن ذلک بخصوصیة ذاته قال فی الحاشیة اقول معنی تعاقبهما علی موضوع بعینه بالنظر الی طباعهما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا یوجب شئ منهما بالنظر الی طبیعیته لبطلان الموضوع حتی یمکن ان ینتقل من کل منهما الی الآخر وامکان لازماله بالنظر الی خصوص طبیعة الموضوع ولذا قالوا الاضداد للوجود ولا ریب فی ان طبیعة النظریة تقتضی الواسطة فی العلم وحدوث الموصوف بها وطبیعة البدیهة تقتضی انتفاء تلک الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعینه لا یتصف الا بواحد منهما ویبقی بانتفائه بالنظر الی مقتضی طباعهما الا تری ان العلم بالکنه بعینه یمتنع ان یکون علما بکنه الشئ بالقیاس الی معلوم بعینه فلیس بینهما تقابل التضاد فالتقابل بینهما تقابل الملکة والعدم اذ من شان العلم الحصولی الحادث الاتصاف بالکسبیة علی خلاف امر التضاد لان المعتبر فیه بقاء الموضوع بعینه بالنظر الی طبیعة الضدین انتهی والحاصل ان الوجود الخاص للعلم او المعلوم امکان یکتسبا من النظر فلا یمکن تحققه بدون النظر وامکان غیر مکتسب منه فلا یمکن ان یکون هو بعینه مکتسبا منه فلا یمکن تعاور النظریة والبدیهة علی موضوع واحد سواء کان ذلک الموضوع هو المعلوم او هو العلم حصولیا کان او حضوریا قدیما کان او حادثا فلیس بینهما تقابل التضاد راسا سواء قیل باختصاصهما بالحصولی الحادث او لم یقل به بل لیس بینهما الا تقابل الملکة والعدم ولا یجب ان یکون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملکة بل یکفی صلوح نوع العلم الحصولی الحادث للاتصاف بالنظریة التی هی ملکة فی الاتصاف بالبدیهة التی هی عدم کما مر فی الدرس السابق وقد اندفع بهذا التحقیق النظر المذکور فی الشرح ولا یضر بهذا التحقیق الاستدلال المذکور علی اختصاص البدیهة والنظریة بالحصولی الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بینهما وتعیین کون التقابل بینهما تقابل الملکۃ والعدم لایصادم اصل المدعی بل یؤکد اختصاصهما بالحصولی الحادث نعم یبطل به
ما یشعر به الاستدلال من صحۃ احتمال کونهما متضادین علی تقدیر اختصاصهما بالحصولی الحادث وعدم صحتہ علی تقدیر تجویز اتصاف
الحضوری والقدیم بهما فان هذا الفرق غیر مستقیم اذ لا یصح ان یکون بینهما تقابل التضاد علی التقدیرین کما عرفت وقد ظهر بما ذکرنا
ان ما اجاب خاتم الحکماء قدس سره عن النظر المذکور فی الشرح من ان القدم والحدوث من لوازم الهویۃ الشخصیۃ فان اعتبرت
بالعدم او عدمها من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعین متساویان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث
انتفی التعین والهویۃ الشخصیۃ واذا کان الحدوث والقدم من لوازم الهویۃ الشخصیۃ فما یکون منافیا للقدم فهو مستحیل علی
الهویۃ الشخصیۃ القدیمۃ والنظریۃ منافیۃ للقدم فیابی القدیم بهویۃ عن عروضها ایاه ومن شرط التضاد صحۃ معاقبۃ الآخر
علی موضوع احدهما بالنظر الی الموضوع بما هو موضوع انتهی لایصلح ان یکون تصحیحا لاحتمال التضاد بین البدیهۃ والنظریۃ
علی تقدیر اختصاصهما بالحصولی الحادث والبطلان ذلک الاحتمال علی تقدیر تجویز اتصاف الحضوری والقدیم بهما کما هو
ظاهر کلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلک الاحتمال علی التقدیرین بل آل ما ذکره قدس الله سره الی ما حققه الشارح
ولخصنا محصله کما لایخفی هذا ثم ما حققه الشارح وان کان حقا فی الواقع لکنه لایصح علی ما ذهب الیه من ان البدیهۃ والنظریۃ صفتان
لنفس المعلوم وانهما لایختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظری ما توقف مطلق حصوله علی النظر والبدیهی ما لا
یتوقف حصوله المطلق علیه کما سیاتی منه اذ علی هذا المذهب کما لایمکن ان یکون بین البدیهۃ والنظریۃ تقابل التضاد کما
ذکره کذلک لایمکن ان یکون بینهما تقابل العدم والملکۃ اذ من شرط التضاد امکان تواردکل من الضدین علی موضوع
الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملکۃ صلوح محل العدم للاتصاف بالملکۃ ومن المستحیل ان یکون الشیء الذی لایتوقف
نحو من انحاء حصوله علی النظر مما یتوقف نحو من انحاء حصوله علی النظر وبالعکس فیستحیل ان تتوارد البدیهۃ والنظریۃ علی موضوع واحد فلایصح تواردکل منهما علی موضوع
الآخر واتصاف محل البدیهۃ التی هی العدم بالملکۃ التی هی النظریۃ ولیس مطلق مفهوم المعلوم نوعا او جنسا للمعلومات
الخاصۃ حتی یکفی صلوحه للاتصاف بالنظریۃ فی تحقق تقابل الملکۃ والعدم بینها وبین البدیهۃ اذ المعلومات حقائق مختلفۃ
متخالفۃ غیر مشترکۃ فی ذاتی فضلا عن ان یکون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلی ما ذهب الیه الشارح لایصح الاستدلال راسا
اذ بناؤه علی تحقق التقابل بالمعنی المصطلح المشهور المحصور فی الاربعۃ بین البدیهۃ والنظریۃ وانتفاء الایجاب والسلب التضاف
بینهما وعلی هذا المذهب لاسبیل الی تحقق احد من التقابلات الاربعۃ بینهما کما عرفت ثم علی هذا المذهب یکون معنی اتصاف
العلم الحصولی الحادث بالنظریۃ والبدیهۃ انه یتعلق بشیء یتوقف مطلق حصوله علی النظریۃ او بشیء لایتوقف حصوله المطلق
علیه والاخفاء فی انه کما یمکن اتصاف الحصولی الحادث بهما بهذا المعنی یمکن اتصاف القدیم والحضوری بهما بمعنی انه یتعلق

Marfat.com

بما یتوقف مطلق حصولہ علی النظر او بما لا یتوقف حصولہ المطلق علیہ لما لم یلزم من کون العلم متعلقا بالنظری ترتب ذلک العلم علی النظر فافہم **قولہ** قال فی الحاشیۃ اعلم انہم اختلفوا فی ان البدیہۃ والنظریۃ ہل ہما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او کلیہما بالذات فذہب المحققون الی الاول وتبعہم المصنف وہو الحق فالمتصف بہما اولا وبالذات ہو العلم واما المعلوم فانما یتصف بہما بالعرض ای بواسطۃ العلم واسطۃ فی العروض فان المقصود بالنظر ہو العلم بالاشیاء وانکشافہا لا وجود المعلومات ولو فی الذہن الا بالعرض من حیث ان العلم لا یتعلق الا بما یوجد عند المدرک ولا یمکن ان یکون العلم الواحد متصفا بالبدیہۃ والنظریۃ بل العلم البدیہی والعلم النظری مختلفان بالشخص فالعلم المتوقف علی النظر غیر العلم الذی لا یتوقف علیہ نعم ذات المعلوم قد تکون بدیہیۃ وقد تکون نظریۃ بمعنی انہا قد یتعلق بہا علم لا یتوقف علی النظر فتکون بدیہیۃ بالعرض وقد یتعلق بہا علم متوقف علی النظر فتکون نظریۃ بالعرض وذہب الآخرون الی الثانی فمنہم من ذہب الی انہما صفتان للمعلوم تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فالمعلوم الواحد قد یحصل للشخص بالنظر فیکون نظریا وقد یحصل لذلک الشخص فی وقت آخر او لشخص آخر بلا نظر فیکون بدیہیا ومنہم من توہم انہما صفتان للمعلوم لا یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلا یمکن ان یکون معلوم واحد نظریا وبدیہیا ولو فی وقتین ولو بالنسبۃ الی شخصین وہو ما اختارہ الشارح جریا منہ علی سجیتہ فی التقلید وذہب بعض الشراح الی الثالث وتحقیق المقام وتفصیلہ انا اذا علمنا شیئا فہناک امور الاول الحالۃ الانجلائیۃ التی ہی مبدء الانکشاف حقیقۃ کما حققناہ الثانی صورۃ ذلک الشیء الموجودۃ فی الذہن القائمۃ بہ سواء کانت مغایرۃ لہ بحسب الماہیۃ او متحدۃ معہ بحسبہا علی اختلاف المذہبین ولتلک الصورۃ اعتباران الاول اعتبارہا من حیث انہا ہویۃ شخصیۃ قائمۃ بالذہن والثانی اعتبارہا من حیث نفس ماہیتہا بما ہی ہی الثالث ذلک الشیء ذو الصورۃ ولہ ایضا اعتباران الاول اعتبارہ من حیث انہ شخص خارجی الثانی اعتبار نفس ماہیۃ المرسلۃ من حیث ہی ہی وہذا الاعتبار عین الاعتبار الثانی من الامر الثانی علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فان الماہیۃ من حیث ہی ہی محفوظۃ عندہم خارجا وذہنا اذا تمہد ہذا فاعلم ان الامر الخارجی بما ہو کذلک لیس بدیہیا ولا نظریا لانہ لیس مترتبا علی النظر ولا حاصلا للمدرک بلا نظر فلیست البدیہۃ والنظریۃ من اوصافہ واما ماہیۃ من حیث ہی ہی فعلی مذہب القائلین بحصول الاشیاء لا حصول لہا للمدرک وانما وجودہا بعین وجود الامر الخارجی فوجودہا لا یصلح للتوقف والترتب علی النظر حتی یکون ہی بدیہیۃ او نظریۃ وعلی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن یکون ہی موجودۃ فی الذہن بعین وجود الصورۃ الذہنیۃ فان کانت الصورۃ الذہنیۃ بنحو وجودہا الذہنی صالحۃ للتوقف والترتب علی النظر کانت ہی ایضا کذلک والا فلا اذ لا یتصور ان یکون الصورۃ الذہنیۃ غیر صالحۃ للترتب علی النظر ویکون وجود الماہیۃ من حیث ہی ہی للمدرک الذی ہو نفس

Marfat.com

وجود الصورة فی الذہن صالحا للترتب علی النظر کیف وافتقار المطلق الی علة واستغنار الخاص عنہا فی نحو واحد من الوجود غیر معقول فلینظر فی ان الامر الثانی اعنی الصورة الذہنیة ہل یصلح ان یترتب علی النظر حتی تکون نظریة او بدیہیة ام لا فنقول انہا لا تصلح ان تکون مترتبة متوقفة علی النظر اولا وبالذات کیف وکثیرا ما یتفق انہ یحصل فی اذہاننا صورة الموضوع والمحمول والنسبة ولا یحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع کما فی حالة الشک ثم اذا اعملنا النظر الی لنا البرہان فیحصل لنا الاذعان بالنسبة من دون ان یزید علی الصور الذہنیة الموجودة فی حالة الشک صورة ذہنیة اخری حتی یکون ہی المرتبة علی النظر فانما یترتب علی النظر نفس الاذعان وہو قسم من الحالة الادراکیة التی ہی العلم حقیقة ولا یمکن ان یقال ان الصورة الموجودة حالة الاذعان غیر الصور الموجودة حالة الشک والمرتب علی النظر ہی الصور الموجودة حالة الاذعان وذلک لان الصور الموجودة حالة الشک باقیة حالة الاذعان والا لما استمر الالتفات الیہا اذ لا سبیل الی بقار الالتفات مع تبدل الصور ہذا ولما لم یکن المرتب علی النظر ہی الصورة الذہنیة لم یکن مہیة الصورة من حیث ہی ہی مرتبة علی النظر فلا یکون النظریة ولا البداہة صفتین للصورة الذہنیة بما ہی شخص ذہنی ولا لماہیتہا من حیث ہی ہی فتعین ان یکون الترتب علی النظر وعدمہ المقابل لہ من الاعراض الاولیة للعلم بمعنی الحالة الادراکیة واما المعلوم بمعنی الصورة الذہنیة فانما یتصف بہا بالعرض فمعنی کون المعلوم بدیہیا او نظریا کون علمہ بدیہیا او نظریا نعم من المعلومات ما علمہ بلا نظر اکثر کالاولیات ومنہا ما علمہ بدون النظر اندر کبعض الحدسیات لکن لا یلزم من ذلک کون البداہة والنظریة صفتین للمعلوم اولا وبالذات اذ الصالح للترتب علی النظر اولا وبالذات ہو العلم کما عرفت ولا یرہنک الوہم بان المترتب علی النظر ما ہو المقصود منہ ولیس المقصود منہ تحصیل حقیقة العلم فالمرتب علی النظر لیس تحصیل حقیقة العلم فالنظریة وما یقابلہا لیسا من اعراض العلم اولا وبالذات وذلک لانا ان اردنا بعدم کون المقصود من النظر تحصیل حقیقة العلم انہ لیس المقصود منہ تحصیل حقیقة العلم بوجود ہا الظلی الذہنی فمسلم لکن لا کلام فی ذلک اذ المدعی ان المقصود من النظر المرتب علیہ نفس العلم القائم بالمدرک الموجود فیہ بالوجود الاصلی لا صورتہ الموجودة فیہ بالوجود الظلی وان اردنا بہ انہ لیس المقصود منہا العلم القائم بالمدرک الموجود فیہ بالوجود الاصلی فہم بل المقصود من النظر ہو العلم بالاشیار لا نفس تلک الاشیار وما یقال من ان المقصود من التحدید ہو حصول کنہ المحدود وبای فرد من افراد العلم کان فالمترتب علی النظر ہو المعلوم فی غایة السقوط فان المقصود من التحدید ہو العلم بکنہ المحدود وانکشافہ للمدرک لا وجودہ وحصولہ بلا انکشاف فاذا حصل المقصود اعنی العلم بکنہ المحدود للمدرک حصل مشخصا بنفس قیامہ بالمدرک فقد تحقق ان البداہة والنظریة صفتان للعلم حقیقة وان الحق ہو المذہب الاول وظہر بطلان المذاہب الباقیة المبنیة علی ان المعلوم یترتب اولا وبالذات علی النظر وستقف علی وجوہ

Marfat.com

اخرا لابطالها انشاء الله تعالى حيث ياتى الكلام على تعريف النظرى واما المذهب الرابع فقد ارتكبه بعض الشراح قائلا ان
وجود الطبائع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهنا فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا فى وجود طبيعة الصورة
الجسمية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصى للصورة وعلة العلة علة فوجود طبيعة الجسمية علة لوجودها الشخصى وقد يكون
مستتبعا محضا كما فى وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول اسبق من الثانى وتوقف الاول وترتبه على علة اسبق من
توقف الثانى وترتبه عليها فالمكتسب بالنظر هى الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة والكاسب علة
للوجود الذهنى للمكتسب فالطبائع الكلية التى هى المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب على علتها
اى الكاسب على الاشخاص الجزئية الذهنية القائمة بالذهن بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول
واسطة فى العروض للثانى فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة فى العروض
فالبديهة والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا
فان التوقف له على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعته التى هى مرتبة المعلوم بعدية بالذات تحقق الواسطة
فى الثبوت انتهى كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة
بالذهن والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هى هى وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلانا قد بينا آنفا ان المتوقف
على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلائية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسلة والعجب ان هذا الشارح قائل بان
العلم هو الحالة المغايرة للصورة وان الاذعان نوع منها حقيقة ثم يزعم ان المرتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو الصورة
الذهنية وطبيعتها المرسلة وقد نبهناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل ناف لوجود الطبائع فى الخارج فلا يستقيم
على رائه القول بسبق وجود الطبائع على وجود الاشخاص خارجا وذهنا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسلة معنيين الاول
وجودها الالهى المستمر متعاقب الاشخاص وهو غير مرهون بخصوصية شخص اصلا الثانى وجودها بعين وجود الفرد الخاص
فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد فى الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود
طبيعة الجسمية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصى للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود
زيد لان وجود زيد مثلا مسبوق بوجود ابيه ووجود ابيه مسبوق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثانى عين
وجود الفرد فى الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا فى الواقع اذ السبق بلا تغاير غير معقول فالوجود واحد وجودا وان كان
العقل بضرب من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسلة وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما فى الواقع بل فى لحاظ العقل فهذا
القائل ان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذى حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهى فهو ليس بمتوقف على النظر اصلا كيف

والوجود الالهی غیر مرهون بخصوص وجود شخص مافیجوز ان یحصل طبیعة الصورة الذهنیة المتوقفة بخصوص وجودها علی النظر بلا نظر
فی ذهن من الاذهان فلا یکون الوجود الالهی لطبیعتها متوقفا علی النظر اصلا فضلا عن ان یکون التوقف علی النظر ثابتا اولا
وبالذات للوجود الالهی وان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذی حکم بتوقفه علی الکاسب والنظر ما هو عین وجود الفرد متوقفه علی
الکاسب والنظر مسلم لکن توقفه هو عین توقف وجود الفرد علی الکاسب والنظر اذ لا تغایر بین هذا الوجود ووجود الفرد فی الواقع
حتی یکون فی الواقع توقفان احدهما توقف وجود الطبیعة وثانیهما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق فی الواقع موجود واحد له
وجود واحد له توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب فی الواقع کما زعم حتی یکون ثبوت التوقف لوجود الطبیعة واسطة
فی الثبوت لتوقف وجود الفرد بل لاریب فی ان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة للصورة الذهنیة الشخصیة لا الطبیعة
الصورة بما هی هی کیف ومن الممکن ان یوجد طبیعة الصورة بلا نظر فی ذهن من الاذهان فلا یکون التوقف علی النظر من اعراضها
الاولیة وانما هو من اعراض الهویة الشخصیة للصورة وکل ما هو من اعراض الخاص بالذات فهو من اعراض العام بالعرض
فالتوقف علی النظر انما یثبت لطبیعة الصورة بالعرض ای بواسطة فی العروض فانه ثابت للصورة الذهنیة الشخصیة اولا و
بالذات ولطبیعتها فی ضمن تلک الهویة الشخصیة واما خاسا فلان معنی قولهم الجزئیات لا تکون کاسبة ولا مکتسبة هو ان علم
الجزئیات لا یکون کاسبا ولا مکتسبا لا ما نعلم من ان العلم لا یکون کاسبا ولا مکتسبا بل الکاسب والمکتسب هو المعلوم فان
المکتسب بالبرهان هو الاذعان بثبوت محمول النتیجة لموضوعها والکاسب لهذا الاذعان هو الاذعان بالمقدمات وهکذا فی التصور
فالعلم هو الکاسب والمکتسب نعم العلم بالجزئیات لا یکون مکتسبا ولا کاسبا کما سیاتی انشاء الله تعالی **قوله** بل الحادث قال
فی الحاشیة لا یخفی علیک انه لا بد من التقیید بالحصولی ایضا لان بین الحادث والحصولی عموما من وجه انتهی وهو ظاهر فان الحضوری
الحادث لا یکون بدیهیا ولا نظریا عندهم کما مر **قوله** ومن ثم جوزوا قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان هذا التجویز لیظاهر مبنی
علی انهما من صفات المعلوم حتی یکون الامر الواحد بدیهیا ونظریا بالقیاس الی شخصین او شخص واحد فی وقتین لا علی
کونهما من صفات العلم لان العلمین مختلفان بالشخص فیمتنع ان یصیر النظری منهما بدیهیا وبالعکس الا ان یرتکب المسامحة
فیراد بالنظریات ما کانت علومها نظریات لا انفسها انتهی وانت تعلم ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف علی النظر ومع
ذلک جوزوا ان یصیر النظریات باسرها بدیهیة عند صاحب القوة القدسیة فعلم انهم لم یریدوا بالنظریات فی هذا التجویز
النظریات حقیقة والا استحال ان تصیر بدیهیة تحقیقا لمعنی التوقف بل ارادوا بها النظریات بالعرض ولو ارادوا بها
النظریات بالذات فلا مساغ لهذا التجویز والا لم تکن متوقفة علی النظر فعلم ان هذا التجویز مبنی علی ان المتصف بالبداهة والنظریة
اولا وبالذات لیس هو نفس المعلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف علی النظر واما المعلوم فهو لیس بمتوقف

Marfat.com

بالذات على النظر والالم يمكن حصوله بلا نظر تحققا لمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض فيجوز ان يكون نظريا تارة وبديهيا اخرى فهذا التجويز وان كان ظاهرا في كون البديهة والنظرية من صفات المعلوم لكنه نص على انهما من صفات العلم حقيقة فوضح استقامة تفريع هذا التجويز على كونهما من صفات العلم كما وقع من المص **قوله** فان ما يترتب على النظر قد عرفت ان المترتب على النظر هو العلم بالمعلومات وانكشافها عند المدرك واما نفس الشئ فوجوده في نفسه لا يتعلق بالمدرك ولا بالنظر فهو بنفسه ليس بمترتب على النظر اصلا واما وجوده للمدرك فهو ايضا ليس بمترتب على النظر كما عرفت ولو سلم انه مرتب على النظر فالترتب عليه اولا وبالذات من اعراض الصورة العلمية كما حققنا حيث ابطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحين من كون النظرية والبديهة صفتين للعلم والمعلوم كليهما بالذات واما الشئ من حيث هو هو فانما يكون مترتبا على النظر بواسطة ترتب وجود فرده اعني الصورة العلمية عليه فما زعمه الشارح في غاية السخافة والذي استهواه انهم عرفوا النظري بما يتوقف حصوله على النظر والحصول عبارة عن الوجود الظلي والوجود الظلي شان نفس المعلوم فالمتصف بالنظرية نفس المعلوم وهذا التوهم في غاية السقوط لان الحصول الماخوذ في تعريف النظري ليس بمعنى الوجود الظلي بل هو بمعنى الوجود للعالم وهو شان ما هو صفة للعالم ونفس الشئ ليس صفة للعالم فلا يكون هو بديهيا ولا نظريا **قوله** انما هو علم المعلومات هذا ظاهر مما علمناك فيما سبق فان الصور الذهنية قد تكون موجودة في الذهن ولا يوجد الاذعان ثم بعد اعتمال النظر وتجشم البرهان يحصل الاذعان فالمقصود من النظر المرتب على تجشم البرهان هو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** وايضا المفيد لقوام الشئ وهذا الكلام ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما يستند الى الجاعل واما سائر العلل فانما يستند اليها نفس موجودية المهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلم ان هذا لفظ بلا معنى لان الوجود معنى انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشإ انتزاعه فاثر سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع وانما التحقق لنفس المهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاعل والوجود اثر سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثرا لعلة الا بمعنى كون منشإ انتزاعها وهي نفس المهية اثرا لها فاثر العلة مطلقا جاعلة كانت او غير جاعلة هي نفس المهية والوجود ليس بعارض زائد عليها بل هو منتزع عن سنخ المهية التي هي اثر العلة بالذات فلا تنتزع عن الصواب ولا تصغ الى نعيق الغراب واما سائر العلل قال في الحاشية المراد بالعلل ما هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط فلا يرد النقض بالمادة والصورة انتهى لا يخفى ان النقض لا يندفع عن كلام صاحب الافق المبين وهو الذي هلك الشارح في التقليد بقلائد عقائده فانه حكم بان الجعل البسيط انما ينسب الى الجاعل الحق جل مجده وان سائر العلل مما يتوقف عليه الجعل المولف اعني علة الوجود قد اصر على ذلك فالنقض بالمادة والصورة وارد عليه فانهما علتان لنفس الماهية قطعا

والحق ان اثر العلة التامة هی نفس الماهیة التی هی نفسها مصداق للوجود کما سبق تحقیقه والوجود منتزع عن نفس الماهیة فکل من العلل التی هی اجزاء للعلة التامة علة اولا وبالذات لنفس الماهیة وثانیا وبالعرض للوجود والجاعل وغیره فی ذلک الحکم سواء واما الوجود فلا یصلح ان یکون اثرا بالذات لشیٔ من العلل کیف ولا تحقق للوجود فی الواقع حتی یکون اثر الشیٔ من العلل بالذات واما تحققه بمنشإ الانتزاع فی الواقع فهو عین تقرر الماهیة فالقول بکونه اثرا للعلة هو القول بکون نفس الماهیة اثرا للعلة فافهم ولا تلتفت الی مجازفات صاحب الافق المبین **قوله** فاذا تم نصاب ما یتوقف علیه الوجود هذا من کلام صاحب الافق المبین وهو کما تراه لفظ لیس تحته معنی فان المعنی بما یتوقف علیه الوجود ان کان هو ما یتوقف علیه مفهوم الوجود الحاصل فی الذهن فهو لیس من علل الشیٔ اصلا فان حصول مفهوم الوجود فی الذهن لا تعلق له بوجود الشیٔ الذی فی علله الکلام وان کان ما یتوقف علیه مصداق الوجود فهو ما یتوقف علیه نفس الماهیة فتوقف نفس الماهیة علیه اولا وبالذات وتوقف الوجود علیها ثانیا وبالعرض من حیث توقف منشإ انتزاعه **قوله** حصل الوجود ان اردت بحصول الوجود تحقق مصداقه فیکون الاثر المترتب علی العلل بالذات هو نفس الماهیة علی خلاف ما توهم وان اردت به تحقق نفس الوجود فلا تحقق لنفس الوجود فی الواقع **قوله** فالامور المعلومة حاصل الایراد ان نفس الشیٔ الذی هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاعل والامور المعلومة المترتبة لتحصیل المجهول لیست بجاعلة ولا مؤثرة بالذات لا یکون هو نفس الشیٔ فلا یکون المترتب علی النظر هو المعلوم بل الشیٔ من حیث الحصول الذهنی الذی هو العلم وانت تعلم ان هذا الایراد فی غایة السقوط لان هذا التقریر مبناه علی امر فاسد وهو ان نفس الماهیة لیست مؤثرا الا للجاعل لا سائر العلل وان اثر سائر العلل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فیما مر وایضا لو تم هذا التقریر لزم منه ان یکون المترتب علی النظر بالذات نفس وجود الصورة وهو لیس بعلم لا الشیٔ من حیث الوجود الذهنی الذی هو العلم فلا یتم التقریب وایضا ان اردت بقوله هو الشیٔ من حیث الحصول الذهنی اعنی العلم الشیٔ الماخوذ مع الوجود فلیس هو بعلم لان الشیٔ الماخوذ مع الوجود انما یتحقق فی اعتبار العقل وان اردت به الشیٔ من حیث انضمام الوجود الیه فالوجود کما سبق لیس منضما الی شیٔ وان اردت به الشیٔ المتقرر الذی هو مصداق الوجود فی الذهن فهو اثر الجعل البسیط فلا یکون مترتبا علی النظر کما زعمه المورد من ان لیس الماهیة الا اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التی منها النظر ولعل الکلام وجها لست احصله **قوله** لانه مدفوع بان الظلی تابع قال فی الحاشیة توضیحه ان الشیٔ اذا حصل فی الذهن وقام به اکتنف بالعوارض الذهنیة فیصیر شخصا عقلیا موجودا للعقل ویترتب علیه الآثار ولیس ههنا موجود آخر حقیقة غیر ذلک الشخص الذهنی الا ان الشیٔ من حیث هو هو اعنی ما له الصورة یحصل وارتباطه مع العقل بوجود صورته فیه کما للمرئی بوجود شبحه فی المرآة به یقال له انه موجود فی العقل بمعنی انه مرتبط به بارتباط مخصوص فان اردت بالوجود الظلی هذا الارتباط فهو لیس بوجود حقیقة بل مجازا نعم قد یلحظ العقل ذلک الشیٔ مع قطع النظر عن تلک العوارض فیکون الشیٔ من حیث هو هو موجودا فی هذا اللحاظ حقیقة فهذا اللحاظ بخصوصه یکون ظرفا للحاظ والتعریة باعتبارین وهذا النحو من الوجود احق بان یسمی وجودا ظلیا —

Marfat.com

لانه متفرع علی النحو الاول الذی ہو مبدء الآثار وہذا مما لا یترتب علیہ تلک الآثار وتابع للاول فلا یصلح للمعلولیۃ بالذات فان ہذا اللحاظ التحلیلی بعد تحقق العلم والمعلوم ویمکن ان یقال ان الوجود الظلی غیر ما ذکر من الوجہین لان العقل مجرد الاشیاء من العوارض الخارجیۃ فیحصل ماہیاتہا المرسلۃ فی الذہن اولا بنفسہا مجردۃ عنہا بوجود وہو فی نفسہ لا یترتب علیہ الآثار ثم تصیر قائمۃ بالذہن ومکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ فح یکون لہا وجود یترتب علیہ الانکشاف وہذا ہو الوجود الاصلی کما ان الاول ہو الظلی فللاشیاء فی الذہن وجودان حقیقۃ احدہما فی نفسہ والآخر بغیرہ فتم کلام القائل واندفع الدفع انتہی وانت وکل من یستحق ان یخاطب نعلمان ان جل ما ذکر وطول لیس تحتہ طائل فح لما ما ذکرہ اولا فلان الصورۃ الذہنیۃ القائمۃ بالذہن فرد حقیقۃ الشیء من حیث ہو ہو اعنی مالہ الصورۃ کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فوجود الصورۃ الذہنیۃ فی الذہن ہو بعینہ وجود الشیء من حیث ہو ہو کما ان وجود زید مثلا فی الخارج ہو بعینہ وجود الطبیعۃ الانسانیۃ الشیء من حیث ہو ہو وفرده متحدان بالذات فی الواقع فوجودہما واحد فالشیء من حیث ہو ہو موجود فی الذہن حقیقۃ لا کما زعم من انہ لیس بموجود فیہ بل مرتبط بہ وذلک الارتباط لیس بوجود حقیقۃ وقیاسہ علی ارتباط المرئی بالمرآۃ بوجود شبحہ فیہا فاسد لان المرئی لیس بمتحد مع شبح الحاصل فی المرآۃ بالذات وانما بینہما علاقۃ المحاکات فنسبۃ وجود المرئی الی المرآۃ بانہ فیہا تجوزوا بالنسبۃ وجود الشیء من حیث ہو ہو الی العقل بانہ فیہ فحقیقۃ ضرورۃ حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یمکن ان یقال ان کلامہ مبنی علی القول بحصول الاشباح اذ لا یستقیم علی ذلک سیاق کلامہ وسباقہ اعنی قولہ ان الشیء اذا حصل فی الذہن وقام بہ الخ اذ علی ہذا التقدیر لا حصول ولا قیام للشیء فی الذہن بل لشبحہ وقولہ نعم یجوز للعقل الخ لانہ علی ہذا التقدیر لا وجود للشیء من حیث ہو ہو فی ظرف اللحاظ ایضا حقیقۃ بل الموجود فی ظرف اللحاظ اذ ذاک شبح الشیء لا نفسہ ہذا ولا یخفی ان کلامہ متہافت فانہ حکم فی صدر کلامہ بان الشیء اذا حصل فی الذہن وقام بہ اکتنف بالعوارض الذہنیۃ فیصیر شخصا عقلیا ثم نفی وجود الشیء من حیث ہو ہو فی الذہن ولم یخطر لہ بالبال ان الحصول فی الذہن والقیام بہ ہو الوجود فیہ واما الشیء بما ہو ملحوظ من حیث ہو ہو فلیس معلوما للعلم بالشیء اذ تحقق العلم غیر متوقف علی لحاظ الشیء من حیث ہو ہو فلا کلام ہہنا فی وجوده اذ الکلام فی وجود المعلوم وہو نفس الشیء المعبر عنہ بالشیء من حیث ہو ہو فاذا علمنا معنی الانسان مثلا فالمعلوم نفس معناه لا معناه بما ہو ملحوظ من حیث ہو ہو فان العلم لا یتوقف علی ہذا اللحاظ وہذا الوجود اللحاظی لیس مترتبا علی النظر فتحققہ بعد تحقق العلم والمعلوم فلیس ہذا الوجود اللحاظی ہو الوجود الظلی المنسوب الی المعلوم التابع للاصلی ولا کلام فی ہذا الوجود کما زعمہ والصورۃ الملحوظۃ بہذا اللحاظ معلومۃ بعلم ورا العلم المتعلق بالشیء لا من نبذه الحقیقۃ وہذا العلم ہی تلک الصورۃ الملحوظۃ بما ہی ہی القائمۃ بالذہن علی رای القائلین بان العلم ہی الصورۃ المتحدۃ مع المعلوم فافہم فان المقام

Marfat.com

مع وضوحه لا یخلو عن دقة و لما ذکره ثانیا بقوله و یمکن ان یقال الی آخر ما قال فلان حصول ماهیات الاشیاء مجردة عن العوارض
الخارجیة فی الذهن بوجود هو فی نفسه لا یترتب علیه الآثار ثم قیامها بالذهن و اکتنافها بالعوارض الذهنیة غیر معقول لانا قد حققنا
فیما سبق ان حصول شیء فی الذهن عبارة عن الحلول فیه و القیام به فلا یعقل تاخر قیامها بالذهن عن حصولها فیه و لو کان
التاخر فی لحاظ العقل اذ لا یعقل التقدم و التاخر بین الشیء و نفسه فلا یتصور تاخر القیام الذی هو عین الحصول عن الحصول
و قوله بوجود هو فی نفسه ان اراد به بوجود مستقل لا فی محل فهو صریح البطلان اذ الوجود فی الذهن هو الوجود فی المحل و ان اراد
به الوجود المستقل فی المحل علی نحو وجود الاعراض فی محالها فهو القیام لا غیر ثم لا یخفی ان الحصول نحو من الوجود فالمهیة فی مرتبة
الحصول السابقة علی القیام بالذهن اما ان تکون مشخصة او تکون مبهمة و الثانی باطل اذ لا وجود للمبهم من دون التشخص
اصلا و علی الاول اما ان تکون متشخصة بتشخص خارجی و هو صریح البطلان اذ المهیة فی مرتبة الحصول فی الذهن مجردة عن
التشخصات الخارجیة او تکون متشخصة بتشخص ذهنی فتکون قائمة بالذهن قطعا فی تلک المرتبة و بالجملة فما ذکر من ان للاشیاء
وجودین فی الذهن احدهما ظلی و الآخر اصلی فی غایة السخافة علی ان ذلک مما یقضی صریح العقل ببطلانه فقد وضح ان کل
ما ذکره لا ینبغی ان یلتفت الیه و الحق علی ما یدل علیه کلام القوم ان صورة الشیء الحاصلة فی الذهن القائمة به موجودة فی
الذهن و شخص ذهنی قائم به صفة منضمة الیه منشار لانکشاف ذی الصورة و هی العلم به فهی موجودة فی الذهن بالوجود الاصلی
المرتب علیه الآثار کالانکشاف و نحوه علی نحو وجود الصفات الانضمامیة للذهن فیه و اذا نسب هذا الوجود الی الشیء ذی الصورة
کان هذا الوجود بالقیاس الیه وجودا ظلیا فالحرارة اذا حصلت فی الذهن فالصورة الحاصلة منها فی الذهن صفة قائمة
بالذهن موجودة فیه بالوجود الاصلی و منشار لانکشاف الحرارة عند الذهن و هذا الوجود اذا نسب الی نفس حقیقة الحرارة
کان وجودا ظلیا اذ لا یترتب علیه الآثار الخارجیة للحرارة فالمترتب علی النظر هو الوجود الاصلی للصورة العلمیة لا الوجود
الظلی للمعلوم لان الوجود الظلی للمعلوم تابع للوجود الاصلی للعلم اعنی الصورة العلمیة لانه انما یکون وجودا ظلیا اذا نسب
العقل ذلک الوجود الی نفس الشیء الذی هو المعلوم فعلته هی علة الوجود الاصلی الذی هو واقعی غیر متوقف علی تحلیل
العقل و تسبیه ایاه الی شیء و لا یصلح ان یکون هو معلولا بالذات و هذا هو مراد المجیب بقوله ان الظلی تابع و فرع
للاصلی و هو لا یصلح المعلولیة بالذات فافهم **قوله** و اما النظر الدقیق لا یخفی علی من له نظر دقیق ان الانجلائیة عبارة عن
کون انکشاف الشیء عند المدرک غنیا عن اعمال النظر و الاختفائیة عبارة عن کون انکشافه محتاجا الیه فیکون انجلاء الشیء
و اختفائه بمعنی کون العلم به غنیا عن النظر او مترتبا علیه محتاجا الیه و النظریة عبارة عن الترتب علی النظر و البدیهة عن عدمه
فیکون البدیهة و النظریة من شئون العلم اولا و بالذات و المعلوم ثانیا و بالعرض و الانجلائیة و الاختفائیة یختلفان

Marfat.com

بالنسبة الی شخص شخص فشئ واحد قد یکون مختفیا بالقیاس الی شخص منجلیا بالقیاس الی آخر فان لبعض الاشخاص یحتاج
فی انکشاف شئ عنده الی النظر و البعض الآخر لیستغنی فی انکشافه عنده عن ذلک و یختلف مراتب انجلاء الشئ و اختفائه
باختلاف الاشخاص و الاوقات فالانجلائیة و الاختفائیة لیستا حالتین للشئ فی نفسه و الا لما اختلفتا و الذهن الصائب
حاکم بان الشئ لا یکون منجلیا الا علی شخص فهما حالتان للشئ بالقیاس الی الاشخاص المدرکین و لیستا حالتین له فی
نفسه فالشئ اذا لم یکن مقیسا الی شخص فلیس جلیا و لا خفیا کما لا یخفی و ان ارید بالانجلائیة و الاختفائیة غیر معناهما المفهوم
المتبادر فلیبین حتی ینظر فیه و من الاعاجیب قوله فی تفسیر الاختفائیة ای المجهولیة فان المجهولیة عدم المعلومیة عما هی من
شانه فعلی تفسیره یلزم ان لا یکون شئ من المعلومات نظریا و ان یتسلخ النظری عن النظریة بعد المعلومیة بالنظر و ان یعد
کل ما هو مجهول بالفعل و لو لم یحتج فی علمه الی نظر و استدلال نظریا و یحصر التصورات و التصدیقات فی البدیهیات ضرورة
ان کل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولیة ایضا تختلف باختلاف الاشخاص و الاوقات فهی لیست حالة
للشئ فی نفسه و ان ارید بالمجهولیة معنی آخر فلیتصورا و لا حتی ینظر فیه **قوله** اذ مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی الحصول
الذهنی بل مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی العلم بالشئ اولا و بالذات و فی حصوله الذهنی بالعرض من حیث ان العلم به لا یمکن
بدون حصوله الذهنی حتی لو امکن تحقق الواسطة فی علم کان علمه نظریا من دون تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی و لو سلم ان مدار
النظریة علی تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی فاللازم من ذلک ان یکون المترتب علی النظر هو حصوله فی الذهن لا نفسه و یکون حصوله
فی الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان و الازمان فقد تتحقق الواسطة فی حصوله فی بعض الاذهان فی زمان و لا تتحقق فی حصوله
فی بعض آخر من الاذهان او فی ذلک الذهن فی زمان آخر فیختلف البدیهة و النظریة باختلاف الاشخاص و الاوقات و هو خلاف
مذهبه فانه زعم ان البدیهة و النظریة صفتان للشئ فی نفسه و انهما لا یختلفان باختلاف الاشخاص و الاوقات **قوله** و حصول
القوة القدسیة قد عرفت ان المجهولیة تختلف باختلاف الاشخاص و الاوقات فالشئ عند صاحب القوة القدسیة لیس
بمجهول اصلا فهو لیس عنده نظریا و اما المجهولیة بحسب مطلق حصوله للذهن فهی متحققة فی بعض الاولیات ایضا اذا لم یعلمها
مدرک من المدرکین فی حین من الاحیان فان قیل انها لیست مجهولة فی انفسها قلت لا یعقل معنی مجهولیة الشئ فی نفسه فان قیل
انا نفرق قطعا بین القضیة القائلة الکل اعظم من الجزء و بین القضیة القائلة العالم حادث و ما ذلک الا لان الاولی لیست
مجهولة فی نفسها و الثانیة مجهولة فی نفسها و ان کانت معلومة لصاحب القوة القدسیة قلت الفرق هو ان الاولی لا یحتاج
العلم ای الاذعان بها الی اعمال النظر فی الغالب و الثانیة یحتاج الاذعان بها الیه غالبا فالترتب علی النظر و عدمه من شان
العلم بالذات کما سبق تحقیقه **قوله** فالمقصود من النظر اولا و بالذات معلومیة الحقائق الخ قال فی الکاشیة و بالجملة المقصود

Marfat.com

تحصیل الاشیاء اما بالکنه او بالوجه وحصولها فی الذہن لا مدخل للعوارض المشخصة الذہنیة اذ لیس المقصود تحصیل حقیقة العلم سواء
کانت مجملة کاجمال المحدود او الهویة او مفصلة بذا فی التصور وکذا المقصود حصول الاذعان وتعلقه بالنسبة نفسها لا من حیث
هی قائمة بالذہن ومکتنفة بالعوارض الذہنیة الشخصیة ثم الحصول الاصلی الذی یترتب علیه الآثار وانکان منسوبا الی الصورة العلمیة
بالذات لکنه منسوب الی نفس المهیة من حیث هی هی ایضا لان وجود الشخص هو بعینه وجود الطبیعة مع ان الوجود الظلی بالمعنی
الذی حققناه اخیرا فی الحاشیة یصلح المعلولیة والغرض من قوله ثم الحصول الاصلی التنبیه علی دفع ما زعمه المورد من ان الصالح
للمعلولیة هو الوجود الاصلی للعلم دون الوجود الظلی للمعلوم ووجه الدفع اولا ان الوجود الاصلی وانکان للعلم بالذات فهو للمعلوم ایضا
بالذات فیصلح وجود المعلوم للمعلولیة وثانیا ان الوجود الظلی الذی هو للمعلوم ایضا صالح للمعلولیة کما بینه فی الحاشیة المعلقة
علی قوله لانه مدفوع وقد سبق نقله فیما سبق وانت تعلم ان کلامه فی هذا المقام فی غایة الاختلال والاضطراب اما کلامه فی
الشرح فلانه صریح فی ان المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق والعقود لنفس الامر ومعلومیتها عبارة عن تعلق
العلم بها فالمقصود من النظر اولا وبالذات هو العلم بالحقائق والعقود فیکون هو المترتب علی النظر لان المترتب علیه هو المقصود منه
فقد انطقه الله ههنا بالحق فما ظنه له فهو علیه وسیأتی الکلام علی قوله لا تحصیل حقائق علومها عن قریب انشاء الله تعالی واما
کلامه فی الحاشیة فلان قوله المقصود تحصیل الاشیاء اما بالکنه او بالوجه ان اراد به ان المقصود علم الاشیاء اما بالکنه او
بالوجه فمسلم لکن المقصود المترتب علی النظر هو العلم لا المعلوم کما زعمه وان اراد به ان المقصود بالذات هو ان یوجد فی الذہن
کنه الاشیاء او وجهها واما العلم بها بالکنه او بالوجه فلازم لوجودها فی الذہن ولیس مقصودا فذلک مما لا کیف ولا یقصد بالذات الا العلم
بالشیء واما حصوله فی الذہن فلازم للمقصود بالذات ولیس مقصودا بالذات حتی لو امکن العلم بدون حصوله فی الذہن کما هو عند
النافین لحصول الاشیاء فی الذہن وجد المقصود بالذات من النظر اعنی العلم بالشیء من دون حصوله فی الذہن واما لو امکن
حصوله فی الذہن بدون العلم به لم یحصل المقصود بالذات اعنی العلم به وقد حققنا فیما سبق انه قد یتحقق حصول الشیء فی الذہن
ولا یتحقق ما هو المقصود من النظر کما اذا صور الموضوع والمحمول والنسبة فی الذہن وشک فیها ثم اعمل النظر وقام البرهان
علی ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصول الشیء متحقق فی صورة الشک والمقصود المترتب علی النظر اعنی الاذعان
غیر متحقق فلا یمکن ان یقال ان المترتب علی النظر هو الحصول الذہنی بل هو الاذعان بالنسبة واما قوله ولا مدخل للعوارض
المشخصة الذہنیة فان اراد به لا مدخل لتعقل العوارض الذہنیة فیما هو المقصود من النظر بالذات فصحیح اذ ربما یحصل ما هو المقصود
من النظر من دون تعقل تلک العوارض لکن ذلک لا یجدیه اذ لا یقول احد بان المقصود بالذات من النظر تعقل تلک العوارض
وان اراد به انه لا مدخل لتلک العوارض فیما هو المقصود بالذات من النظر فهو فی غایة السقوط اذ قد تبین ان المقصود بالذات هو

Marfat.com

العلم بالاشیاء ولا تحقق العلم بالاشیاء بدون تحقق تلک العوارض اذ العلم عندهم هی الصورة المکتنفة بتلک العوارض فکونها
مما لا مدخل لها فیما هو المقصود بالذات مم علی انه لو سلم ان تلک العوارض لا مدخل لها فانما یکون ذلک حجة علی من یقول ان العلم
هو الصورة الذهنیة المکتنفة بتلک العوارض لا علی من حقق ان العلم حالة غیر الصورة واما قوله اذ لیس المقصود تحصیل حقیقة العلم
فسیأتی الکلام انشاء الله تعالی عن قریب واما قوله وکذا المقصود حصول الاذعان فصحیح فان المقصود المترتب علی النظر الاذعان لکن
الاذعان هو العلم التصدیقی فیکون المترتب علی النظر هو العلم لا المعلوم کما حسبه وکما ان المترتب علی النظر فی التصدیقات
هو الاذعان کذلک المترتب علی النظر فی التصورات هو تصور المعرف اما بالوجه او بالکنه فالعلم هو النظری المترتب علی النظر فقیل
لیس المقصود من النظر فی التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه فی التصدیقات هو حصول الاذعان فافترقا قلت
ان اردت بحصول التصور حصوله الظلی ای الوجود الذهنی للتصور فسلم انه لیس مقصودا بالنظر لکن حصول الاذعان بمعنی وجوده
الذهنی لیس مقصودا بالنظر فی التصدیقات فان المترتب علی النظر البرهانی هو الاذعان بالنتیجة لا وجود معنی الاذعان فی الذهن
وان اردت بحصول التصور وجوده الاصلی الناعت للعالم فلانم انه لیس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات کما ان وجود
الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر فی التصدیقات واما قوله ثم الحصول الاصلی ففی غایة السخافة لان الوجود الاصلی
الذی هو للعلم اذا نسب الی المعلوم کان ذلک الوجود بالقیاس الی المعلوم وجودا ظلیا کما حققنا فیما سبق فالمعلول للنظر المترتب علیه
هو الوجود الاصلی للعلم واما الوجود الظلی للمعلوم فمترتب علیه بالعرض فان وجود الطبیعة انما یترتب علی النظر بترتب وجود الفرد
فان نسبة وجود الفرد الی الطبیعة انما هی فی الملاحظة التی بسببها یتمیز الفرد عن الطبیعة وبالعکس عند العقل وقد مر ذلک فیما
سبق وهذا بناء علی ان المترتب علی النظر هو الوجود وان نفس الماهیة اثر بالذات للجاعل الحق جل مجده والا فالحق ان المترتب
علی النظر لیس هو وجود الفرد بل نفس حقیقة العلم وهی بنفس تقررها تتشخص وتکون فردا من الحقیقة المطلقة ثم لو تم ما ذکره
کان المترتب علی النظر وجود المعلوم ووجود العلم کلیهما فلا یستقیم ما ذهب الیه من نفی کون النظریة صفة للعلم بالذات واما قوله مع
ان الوجود الظلی فقد تکلمنا علیه فیما سبق **قوله** والعقود النفس الامریة کون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق
والعقود النفس الامریة علی الاطلاق غیر ظاهر کیف وربما یترتب علی النظر معلومیة العقود الکاذبة کما فی نتائج بعض الاقیسة
الجدلیة وسائر الاقیسة المسفسطیة الا ان یقال انه اراد بالنظر النظر الصحیح ولا یخفی انه غیر ملائم للمقام اذ الکلام فی مطلق النظر **قوله**
لا تحصیل حقائق علومها ان اراد انه لیس المقصود بالذات من النظر تحصیل حقائق علومها ای کونها موجودة فی الذهن بوجود ظلی
فمسلم لکن لا کلام فی ذلک لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشیاء لا حصول معنی
العلم فی الذهن حتی یرد علینا ما ذکره وان اراد انه لیس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفوس المتعلقة

بالاشیاء فذلک ممنوع بل الحق ان المترتب علی النظر علم الشئ وهو قائم بالنفس قیاما اصلیا فالمقصود هی حقیقة العلم المجملة القائمة بالنفس کما عرفت **قوله** واما التصرف فی معنی التوقف لما عرف القوم النظری بما یتوقف علی النظر ورد علیهم انه ما من شئ الا ویحصل لصاحب القوة القدسیة بلا نظر فلا یکون شئ متوقفا علی نظر فلا یکون شئ نظریا فاجاب عنه البعض بان التوقف ههنا عبارة عن العلاقة المصححة للتوسیط الغیر ولا شک ان الشئ یترتب علی النظر وان کان یمکن ان یحصل بدونه ایضا فیصح ان یقال وجد النظر فحصل الشئ فیکون الشئ متوقفا علی النظر ای مترتبا علیه فیکون نظریا بالقیاس الی صاحب النظر وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسیة فیکون بدیهیا بالقیاس الیه فالبدیهة والنظریة یختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وحاصل الجواب منع کون التوقف بمعنی امتناع الثانی ای المتوقف بدون الاول ای الموقوف علیه لجواز کون التوقف بمعنی الترتب ولا یخفی ان هذا الجواب غیر مبنی علی جواز تعدد العلل المستقلة لکن المجیب اورد حدیث تجویز تعدد العلل المستقلة سند الکون التوقف بمعنی الترتب مستعملا فیما بینهم متداولا فی کتبهم ولا وجه لبناء الجواب علی هذا التجویز لکن الشارح قد جری علی عادته فی التاسی ببعض الاذکیاء من المتاخرین ولعله توهم انه علی ما قال المجیب یکون النظر والحدس کلاهما علتین للشئ فانه یحصل لصاحب القوة القدسیة بالحدس ولفاقد القوة القدسیة بالنظر وهذا مبنی علی جواز استناد شئ الی علتین مستقلتین وهذا التوهم فی غایة السقوط اما اولا فلان النظر والحدس لیس شئ منهما علة مستقلة لحصول الشئ بمعنی الموقوف علیه التام حتی یکون تجویز استناد حصول الشئ الیهما تجویز الاستناد شئ واحد الی علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیه التام بل الموقوف علیه التام هو مجموع علل حصول الشئ ولیس ذلک المجموع هو النظر بل النظر من اجزائه ومتمماته واما ثانیا فلان للشئ حصولات متعددة متغایرة وحصوله لصاحب النظر غیر حصوله لصاحب القوة القدسیة فالشئ المعلول للنظر والحدس واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام علی معلول واحد بالعموم لیس بمحال اصلا فلو سلم کون النظر والحدس علتین مستقلتین بمعنی الموقوف علیه التام فاستحالة المبنی علیه ممنوع کیف والوحد بالعموم یکون له علل مستقلة لاجل تعدد وجوه فظهر ان ما توهم الشارح فی هذا المقام لیس له کثیر معنی فضلا عن ان یکون له جدوی **قوله** وهو محال توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی محال لما ذکره لکنه بمعزل عما نحن فیه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم له حصولان متغایران حصول بالنظر وحصول بالحدس وتواردهما علی معلول واحد بالعموم وهو المتحقق ههنا لیس بمحال والدلیل غیر ناهض علی استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخری تحقق احد حصولات المعلول ولا یتحقق الآخر من حصولاته من دون لزوم الترجیح بلا مرجح او اجتماع النقیضین **قوله** یلزم الترجیح بلا مرجح قال فی الحاشیة لان الممکن کما یحتاج فی وجوده الی وجود العلة کذلک یحتاج فی عدمه الی عدمها فلو کانت احدهما موجودة والاخری معدومة ووجد المعلول ولم ینعدم بعدم الاخری یلزم الترجیح

بلامرجح فان المفروض ان کلا من علتی الوجود والعدم متحقق والا اجتمع النقیضان ولما کان العدم غیر محتاج الی التاثیر یلزم ترجیح المرجوح قال الاستاذ فی حاشیته علی شرح المواقف فیه نظر لان العدم یکفیه عدم التاثیر فی الوجود فعلته عدم علة الوجود وما فرض ان علة الوجود تحقق احدی العلتین لا بعینهما کان علة العدم انتفائهما معا ولو سلم ان یکون علة العدم عدم احدهما لا بعینها فلو وجد واحدة منهما یتعین ان علة العدم کانت عدم هذه العلة فلم یتحقق علة العدم بناء علی ان المفروض ان العلة احدی العلتین لا بعینها بحیث لو وجدت واحدة منهما یوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ فی حاشیة المحاشیة ولا یخفی ان النظر الثانی الذی هو بعد التسلیم یصح من قبل القائلین بالتوارد علی وجه البدلیة لا من قبل من قال به علی وجه التعاقب او الاجتماع انتهی انت تعلم ان الدلیل انما اقیم علی البطلان توارد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی بان یکون لخصوصیة کل واحدة منهما مدخل فی تحقق المعلول فانه لو جاز ذلک وتحقق احدی العلتین وانعدمت الاخری لزم اما اجتماع النقیضین وذلک ان وجد المعلول وانعدم معا او الترجیح بلا مرجح وذلک ان وجد المعلول فقط او انعدم فقط ولا یمکن ان یقال ان علة الوجود احدی العلتین لا بعینها اذ علی هذا یلغو خصوصیة کل منهما ویکون العلة هی القدر المشترک والمفروض ان لخصوصیة کل منهما مدخل فی تحقق المعلول ولا یمکن ان یقال ان علة العدم انتفاء العلتین معا کیف وانا نفرض ان علة الوجود کل من العلتین بخصوصها کان علة العدم عدم کل من العلتین بخصوصها لا انتفائهما جمیعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود کل واحدة من العلتین بخصوصها فظهر سقوط ما ذکره من النظر الاول فان بناءه علی ان العلة احدی العلتین لا بعینها وهو خلاف المفروض اذ الکلام علی تقدیر ان یکون العلة کل واحدة من العلتین بخصوصها ویکون لخصوصیة کل منهما مدخل فی وجود المعلول واما النظر الثانی الذی هو بعد التسلیم فالیس بساقط لان علة العدم هی عدم علة الوجود وعلة الوجود هی کل من العلتین بخصوصها فکما ان علة الوجود علی هذا التقدیر متعددة کذلک علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدی العلتین بخصوصها وعدم الاخری بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم معا فیلزم اما اجتماع النقیضین او الترجیح بلا مرجح وبناء النظر علی وحدة علة العدم وهی لا تتصور علی تقدیر تعدد علة الوجود فاذا تعددت علة الوجود ووجدت احدی علتیه لم یتعین ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتی یقال انه لم یتحقق علة العدم عند وجود احدی علتی الوجود بل کما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم کذلک عدم العلة الاخری المعدومة علة العدم وهو متحقق فتحققت علة العدم وهذا ظاهر بادنی تامل **قوله** فالحق ان الخصوصیات ملغاة فانقیل اذا کانت العلة حقیقة هی القدر المشترک کانت العلة مبهمة والمعلول واحدا شخصیا فیلزم صدور المحصل من غیر المحصل وهو مما یابی عنه الوجدان السلیم قلنا الجاعل حقیقة واحد بالشخص هو المبدء الاول جل ذکره والعلل المتعددة التی حکمنا بکون خصوصیاتها ملغاة وکون العلة حقیقة هی القدر المشترک بینها لیست بجاعلة بالحقیقة بل هی من متممات العلة ولا استبعاد فی ان یستند واحد بالشخص

الی جاعل واحد بالشخص یستتم علیة بواحد بالعموم یستحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصیاته واستیفار الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام **قولہ** فتامل فیہ قال فی الحاشیة اشارة الی الجواب بان التحقیق الثابت بالبرہان ان الامر المصحح لدخول الفار ہو الترتب والترتب والاحتیاج امران متلازمان یستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف علیہ لان المترتب اثر کالظل للمترتب علیہ والاثر لا یتخلف عن المبدء فالعلاقة المصححة لدخول الفار بالحقیقة بین المعلول والقدر المشترک بین العلتین فی صورة التبادل والتعاقب انتہی ولعل التحقیق ان الوجود الشخصی بما ہو کذلک لا یترتب الا علی علة مستقلة واحقة بالشخص فترتبہ علیہا ہو احتیاجہ الیہا واما وجود الطبیعة فہو وان کان متحدا مع وجود الشخص لکنہ غیر مرہون بخصوص الوجود الشخصی فلا یکون وجود الطبیعة محتاجا الی علة الوجود الشخصی بما ہو کذلک نعم یکون مترتبا علیہا اذ یحصل بہا وان کان یحصل بغیرہا ایضا فیتحقق الترتب ہناک دون الاحتیاج فالشئ اذا حصل حصولا بدون النظر الشخص وکان لہ حصول آخر بالنظر لم یصدق انہ محتاج الی النظر ضرورة حصولہ بدونہ وصدق انہ مترتب علی النظر فالترتب بالذات کانہ اعم من الاحتیاج بالذات فافہم **قولہ** فالصواب فی الجواب ہذا ما ارتکبہ بعض الاذکیاء من المتاخرین وہو من افاحش الاباطیل اذ علی ہذا لا یحصل القطع ببداہة بدیہی من البدیہیات اذ لا یجزم فی شئ بان شیئا من انحاء حصولہ غیر متوقف علی النظر حتی یجزم ببداہتہ ویجوز ان یکون متوقفا علی البرہان ومصادرات الہندسة نظریة حاصلة بلا نظر ویلزم ان لا یکون الجزئیات بدیہیة لجواز ان یتوقف حصولہا لبعض الاذہان فی بعض الاحیان علی النظر ویلزم ان لا یکون المشاہدات والحدسیات بدیہیات لجواز توقف حصولہا لبعض الاذہان علی النظر وما اعتذر بہ ہذا المرتکب عن ہذا من ان الحکم الحاصل بالمشاہدة او الحدس غیر الحکم الحاصل بالنظر والاول الذی ہو بدیہی لا یمکن حصولہ بالنظر لا یجدیہ شیئا لانہ انما یتم اذا کان البدیہة والنظریة مختلفتین باختلاف انحاء الحصول وکان البدیہة عبارة عن الحصول بلا نظر والنظریة عبارة عن الحصول بالنظر ولم یکونا حالتین لنفس الشئ ولم یکن النظری ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر والبدیہی ما لم یتوقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر وہذا کلہ خلاف مذہب ہذا القائل واما اذا کان النظری ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر کانت الحدسیات والمشاہدات نظریة ولا یلزم من حصولہا بلا نظر بداتہا علی رائہ قطعا ان یکون بعض انحاء حصولہا متوقفا علی النظر ویصدق علیہا تعریف النظری بالمعنی الذی اختارہ ولا یصدق علیہا تعریف البدیہی بالمعنی المذکور اصلا وبالجملة فساد ہذا الرای اظہر من ان یخفی ومفاسدہ اکثر من ان تحصی **قولہ** من غیر تصرف فی معنی التوقف انت تعلم ان ہذا الجواب وان کان سالما عن التصرف فی معنی التوقف ففیہ مسخ لمعنی النظری والبدیہی **قولہ** لا یقال لما زعم المجیب ان معنی النظری ما توقف مطلق حصولہ علی النظر ومعنی البدیہی ما لا یتوقف حصولہ المطلق علیہ ورد علیہ انہ علی ہذا لا یتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل علی ابطال نظریة الکل لجواز ان

الی نظری لایتوقف علی نظری آخر بل یحصل بالحدس فاجاب عنه الشارح بوجهین الاول ان هذا لیس الزاما علینا اذ الاستدلال المذکور لاتم عندنا فلا یجب علینا اتمام الاستدلال الثانی انه لو فرض اتمامه فبالقیاس الی فاقد القوة القدسیة بما هو فاقد فیکون کل نظری عنده متوقف الحصول علی النظر فیلزم الدور اقول کلا الجوابین فی غایة السخافة اما الاول فلان هذا المجیب ان کان مجردا للاصطلاح من عند نفسه فلا کلام معه اذ لا مشاحة فی الاصطلاح والکلام کان معهم فلا بد للمجیب من ان یجیب من قبلهم ولا مساغ لان یجد اصطلاحا من تلقاء نفسه وان کان مجیبا من قبلهم فعلیه اتمام الاستدلال الذی ذکروه وحفظ ما هم علیه واما الثانی فلان هذا الاستدلال لاتم علی رای المجیب بالقیاس الی فاقد القوة القدسیة بما هو فاقد ایضا اذ لا یجب ان یکون فاقد القوة القدسیة فاقدا الحدس فربما یحصل الحدس لمن لیس له قوة قدسیة ایضا قال المص فیلزم تقدم الشئ علی نفسه تقدم الشئ علی نفسه باطل ببدیهة العقل والدور هو توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ لیستلزم تقدم الشئ علی نفسه فیکون باطلا والدور لیس هو بعینه تقدم الشئ علی نفسه حتی یکون ابطال الدور ببطلان تقدم الشئ علی نفسه مصادرة علی المطلوب کما ظنه الامام ثم استحالة تقدم الشئ علی نفسه بدیهیة اولیة لاتحتاج الی بیان فضلا عن برهان وما یستدل به علی استحالته کما ذکره الشارح فیما یاتی منه من ان الدور لیستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وکما یقال من ان الدور لیستلزم ان یکون الشئ الواحد بما هو کذلک موصوفا بالمتضایفین اعنی العلیة والمعلولیة والتقدم والتاخر واللازم صریح البطلان وتجویزه مستندا بما اشتهر من اجتماع العالمیة والمعلومیة المتضایفین فی الواحد بما هو کذلک فی علم الشئ بنفسه انکان الزاما علی الذاهبین الی اتحاد العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئ بنفسه ذاتا واعتبارا نعم والا فقد عرفت فیما سبق سقوطه وکما قیل من ان الدور لیستلزم کون کل من الدائرین محتاجا ومحتاجا الیه والمحتاج المعلول لایستلزم علة معینة ومحتاجا الیه معینا والمحتاج الیه المعین لیستلزم المحتاج المعین فیلزم ان یستلزم کل منهما صاحبه بخصوصه وان لایستلزمه بخصوصه فلیس باظهر من المدعی اما الاول فلان کثیرا من الحکماء ذهبوا الی کون کل حادث مسبوقا بحوادث آخر لا الی نهایة فلا یتحقق فی السلسلة الغیر المتناهیة ما بالذات فجوزوا تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وان کان هذا التجویز باطلا لکنه یدل علی ان بطلانه قد اخفی علیهم ولم یجوز الدور احد من البلهاء ایضا فلا ینبغی ان یدل علی استحالة الدور بما هو اخفی استحالة منه وکذا الثانی لما عرفت من تجویز بعضهم اجتماع المتضایفین فی واحد فی علم الشئ بنفسه وان کان تجویزهم باطلا وعدم تجویز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوی عدم استلزام المحتاج المعین المحتاج الیه المعین کلیا ممنوعة ودعواه جزئیا لاتفید لجواز ان لیستلزم المحتاج المعین المحتاج الیه المعین فی صورة الدور فان استدل علی کلیة الدعوی ولم یناقش فی الاستدلال وسلم الدلیل عن المنع والنقوض فمع ذلک کله یکون الدلیل

Marfat.com

المقام على بطلان الدور اخفى بكثير من المدعى وهو بطلان الدور فيكون الاستدلال به على الاخفى قال المصنف بل بمراتب غير متناهية
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان فى الواقع مقدمتان بديهيتان الاولى ان الشئ لا يغاير نفسه والثانية ان الموقوف
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقوفا على نفسه فى الواقع كان غير نفسه فى الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه
بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس
نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا فى نفس الامر لكنه
ممنوع على تقدير الدور اذ فى ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احدانه على تقدير الاستحيل يلزم تقدم الشئ
على نفسه بمراتب غير متناهية وبنى ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليه ان صدقهما على التقدير مشكوك اذ لا جزم
بقرار الاحكام الواقعية فى عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اى التمادى لا الى نهاية لانه انما
يتصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدور لانه يستدعى اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فالدور لا يستلزم التسلسل وعلى ما قررنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور فى الواقع بان الدور لو تحقق
فى الواقع ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعى لا يصادم شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
كما قررنا فعلم ان الدور مستحيل فى الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة فى الواقع فى عالم التقدير مشكوك
فيه لان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق **قوله** وليس المطلوب ههنا فان المطلوب
ههنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخفى استحالة منه فلا يصح الاستدلال بالمستحالة على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
نفسه بمراتب غير متناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور به **قوله** توضيحه مبنى الدليل على مقدمات الاولى
ان الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه الثالثة ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فلو وجدت كثرة
غير متناهية عرضها العدد بحكم الاولى وامكن تضعيفها بحكم الثانية وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادته على
عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهى عددها تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة انما كانت غير متناهية من الجانبين لا تكون معروضة
للعدد لان كل عدد له مبدء متعين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عدد الا لتعين المبدء

Marfat.com

لهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هف واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروض للعدد فمن الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا ودعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه المقدمة منع لامر ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد وتحقق الآحاد بدون الاعداد لا يعقل اصلا فكلما تحقق الكثرة تحقق العدد بالبديهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب او من جانبين كيف والكثرة عبارة عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد وهذا ظاهر جدا وكون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف من كميته حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد او بمعنى انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عددا او بمعنى انه عاد للجميع ومع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على غير المتناهي من الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاحة ما توهمه القائل ان الكثرة الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة على الواحد والمشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها بالضرورة فسقط ما توهمه اذ بناءه على ان الواحد ليس بمبدء لها ومنشاء الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء وبين المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون معروضة للعدد كما توهمه لكنا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد فيكون كل من قسميها معروضا للعدد ويثبت المدعى بلا كلفة وبالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع ومنهم من منع المقدم الثانية ومنعها اقرب من ان يصغى اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي محالا فلا بد لاثبات امكانه من دليل وما قيل في اثباته من ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية وكل ما يصح انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه لا تقفيا في غاية السقوط لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشيء من مراتب العدد الا في الذهن بعد انتزاع العقل ومعنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل وتكون في الواقع منشأ لانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا يمكن بعدها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل وهو لا يجدي نفعا اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم مما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزعه العقل بالفعل واما منشأ انتزاعه وهو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفه هذا وقد سلك الشارح لدفع ما في هذه المقدمة مسلكا آخر سيأتي انشاء الله تعالى ومنهم من منع المقدمة الثالثة قائلا ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللاتناهيين من حيث عدم انقطاع آحادهما وبداهة كون الكل اعظم من الجزء في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع البدهة العقلية اذ لا مجال لانكار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل بعد تسليم امكان تضعيف الغير المتناهي فان انكار زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاد احدى الجملتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة الاثنينيات وآحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبدهة العقلية فلو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة واحدات غير متناهية ايضا ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبدهة فيلزم ان يكون عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه وقد فرض غير متناه هف هذا محصل كلام الشارح واعترض عليه فاتم الحكماء قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اى العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف لا احاد لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زائد على كل واحد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان ما افاده بمعزل عما اراده الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعا ولا في ان جملة الوجدات ايضا جملة موجودة معروضة لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك العدد الآخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على الوحدات في الخلال لا بعد انصرام آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس الله سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين اضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى ما لا تناهى لانا نقول العدد و
الوحدة مما يتكرر فيه آحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
الاثنينيات الكثيرة ولا ريب فى ان عدد آحاد الوحدات ضعف آحاد الاثنينيات الماخوذة من سلسلة تلك الوحدات و
اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
بما ذكر من البيان تقرير آخر للدليل هو انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات
الموجودة فى جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض تلك الكثرة الغير المتناهية وكون العدد نصفا للعدد انما يتصور اذا كان ذلك العدد
متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهى نصفه يستلزم تناهى نصفه الباقى ضرورة تساوى النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا
لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه فافهم **قوله** فاذا نصفنا ذلك العدد قال فى الحاشية يمكن ان يقال اذا ضممنا
اليها امورا آخر والكانت متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالى
لان بين الواحد والثلثة ليس الا الثانى وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهى فى الجانب المقابل للمبدء وهى على تقدير
اللاتناهى محال فيجب ان يكون متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد الاخر الى
الاصل ولو كانت متناهية مما لا يستحيل عند العقل فينبغى ان يراد من التضعيف الاجمالى هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
بلا مؤنة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت او لا واعتبر كونه عقليا بنار على انه لا يجب
وجود الآحاد المزيدة فى الخارج حتى يقابل بكيفيه تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال بالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
على الترتيب والاجتماع بين تلك الامور فى زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن حمل كلام المصنف عليه لا يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة
والاجمال على عدم تعين المزيد والعقلى على الفرضى **قوله** ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
منها ما لا ينهض الا على البطال لاتناهى الكميات المتصلة كالبرهان السلمى وكبرهان المسامتة ومنها ما لا ينهض الا على
البطال لاتناهى الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضاعف ومنها ما هو ناهض على
البطال لاتناهى الابعاد والاعداد كبرهان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على البطال البعد الغير المتناهى لانه ليس
معروضا للعدد الغير المتناهى الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يستلزم

Marfat.com

فعلية تلك الاجزار على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزار بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يمكن تضعيف عدده اذ لا عدد له واما تضعيف كمية البعد الغير المتناهية في الامتداد الواحدة بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لا بنفسها بل بمنشار انتزاع غير باطل ببرهان التضعيف كما زعمه الشارح لان وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار الانتزاع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالحقيقة كيف ولو لطل وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار انتزاعه بهذا البرهان لبطل لا تناهي اجزار الجسم المتناهي المقدار التي هي اجزار لا تناهية بالقوة فانها ايضا غير متناهية بالعدد موجودة بمنشار الانتزاع فلا تناهي الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين اخر كبرهان السامتة وبرهان التطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشارح **قوله** ولا يختص بالجاعلات **اعلم** ان برهان التضعيف انما يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللا تناهي وكان معروضا للعدد فلا تناهي العلل الجاعلة والشرائط والمصححات والحوادث اللا متناهية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سوار كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى الفعل معروض للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماضي كان معروضا للعدد الغير المتناهي فليتهض البرهان على ابطاله ولا يطلح لا تناهي الحوادث في جانب المستقبل لان معنى لا تناهيها في جانب المستقبل هو انها غير واقفة عند حد فكل ما يخرج من القوة الى الفعل لا يكون متناهيا لكن لا بتناه معين ومعروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيا ولا معروضا للعدد فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد لاستحالة في قبوله التضعيف لكونه متناهيا وما لم يوجد بالفعل ليس معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لا تناهي الحوادث في جانب الماضي فانها لو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيلزم البرهان على البطال لا تناهيها هذا ما يحكم به النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان اللا تناهي في جانب الماضي واللا تناهي في جانب المستقبل سيان فانه اما ان يقال ان الماضي والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماضي معدوما حقيقة حدما لعدم الوجود والمستقبل معدوما حقيقة حدما قبل الوجود او يقال ان الماضي والمستقبل موجودان في دعار الدهر وحاق الواقع ويكون المضي وكذا الاستقبال عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيا هف فعلى هذا التقدير كما ينتهض البرهان على البطال لا تناهي الحوادث في جانب المضي ينتهض على البطال لا تناهيها في جانب الاستقبال فقد لاح ان ما تجشمه صاحب الافق المبين من انتهاض براهين البطال للتسلسل على البطال لا تناهي الحوادث في جانب المضي بوجوهها في دعار الدهر وعدم انتهاضها على البطال لا تناهيها في جانب الاستقبال

Marfat.com

من جزافاته الوهمية كيف والحوادث الماضية والحوادث المستقبلة سواسية فى وجودها فى دعار الدهر والانصرام والانعدام
فى افق الزمان بلا فرق بينهما كما لا يخفى ووضح ان البرهان ناهض على ابطال راى الحكماء القائلين بقدم الزمان ولا تناهى
امتداده فى جانب الماضى وكون الزمان مع ما فيه موجودا فى دعار الدهر وكونه ابديا لا متناهيا فى جانب الاستقبال ولا
ينتهض على ابطال راى المتكلمين القائلين بابدية العالم ولا تناهيه فى جانب الاستقبال لانهم لا يقولون بكونه موجودا
فى دعار الدهر بل المستقبل عندهم معدوم محض فليس موجودا حتى يكون معروضا للعدد وفيساق البرهان وكل ما يخرج
من القوة الى الفعل فهو متناه ثم انه ينقضى وينعدم ثم يخرج من القوة الى الفعل قدر آخر متناه وبهذا افاده خاتم الحكماء
قدس سره من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضى وانكروا جريان البراهين فيها لعدم جريان هذا
البرهان فلان سلسلة المتعاقبات بتمامها غير موجودة انما الموجود قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد العدام
قدر موجود قبله فالسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل التضعيف فى نفس الامر بعد منها
وهل هذا الا تضعيف المجموع من الواقعى والعنقار واذا تقرر هذا فنقول ان من شرط جريان هذا البرهان الاجتماع وح لا ينفع ههنا
اى فى ابطال التسلسل فى مبادى النظر فان مبادى النظر من معدات المطالب لا يجب اجتماعها اصلا واذا لم تجتمع لا يجرى فيها
هذا البرهان انتهى لا يدرى محصله فان الفلاسفة لما ذهبوا الى وجود المتعاقبات بسبب الوجود الزمانى فى دعار الدهر بلا تعاقب
فلا مجال لانكار انتهاض البراهين على ابطال التسلسل فيها لاجتماعها فى دعار الدهر وترتبها بالطبع او بالعلية اما جريان هذا البرهان
فيها فظاهر اذ المتعاقبات لما كانت موجودة بتمامها فى دعار الدهر كانت معروضة للعدد فيكون عددها قابلا للتضعيف فلا يكون
الا متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فقوله فالسلسلة الى آخره ان اراد به ان سلسلة المتعاقبات الغير المتناهية
مركبة من الموجود والمعدوم لصرف فهو غير مستقيم على راى الفلاسفة اذ جميع المتعاقبات موجودة عندهم فى دعار الدهر وان اراد به
انها مركبة من الموجود والمعدوم الزمانى فلا نم انه لا يقبل التضعيف فى نفس الامر بالمعنى الذى نحن بصدده ضرورة انها معروضة
للعدد وكل عدد قابل للتضعيف فيكون عددها متناهيا وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود ثم ظاهر كلامه يدل على انه لابد فى
جريان هذا البرهان من قبول المتعاقبات انفسها للتضعيف وليس الامر كذلك ولا حاجة بنا الى تصحيح ذلك بل يكفينا ان نقول
انها معروضة للعدد وعددها قابل للتضعيف فهو متناه وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود وقد صححنا قبول كل عدد للتضعيف
فيما سبق فقد ظهر ان هذا البرهان نافع فيما نحن فيه اى ابطال التسلسل فى مبادى النظر وان جاز ان لا تجتمع فافهم **قوله** انما
يجرى فيما هو معروض العدد هذا البرهان وما يحذو حذوه كبرهان الزوجية والفردية انما يجرى فى العدد او فى ما هو معروض للعدد
فهذا البرهان يقتضى بكون العدد متناهيا لاجل كونه قابلا للتضعيف وعدم امكان التضعيف من دون تناهى المزيد عليه المتناهى

المعدودات فانما يدل عليه باستلزام تناهي العدد تناهي المعدود وكذا برهان الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت امور
غير تناهية بالفعل كانت معروضة للعدد قطعا والعدد اما زوج فينقسم بمتساويين والنصف الاول متناه لكونه محصورا بين المبدء
ومبدء النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين واذ مجموع المتناهيين متناه فالكل متناه وانما فرد فبانتقاص واحد
يصير زوجا فيؤول الى الاول وينساق الكلام الى آخره فهذا البرهان ايضا يعطي تناهي العدد اولا وتناهي المعدود بواسطته
فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بهما المعدود بواسطته فقد وضح ان هذا البرهان لبطلان
لاتناهي العدد وبواسطته لبطلان لاتناهي المعدود وكل ما هو معروض للعدد فانه متناه بهذا البرهان سواء كان من الماديات
او من المجردات او مختلطا من القبيلتين والقول بان معروض العدد انما هو الطبيعة المادية سخيف باطل كما ستقف انشاء الله
تعالى هذا ويعلم انه قد هدم برهان الزوجية والفردية من البراهين الموثوقة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثرة غير
متناهية ولا تكون معروضة للعدد وقد نبهناك على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي واجيب عنه بانهما نقيضان فكيف يرتفعان واعترض عليه خاتم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بمتساويين
والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد وعدم الانقسام بمتساويين عما من شانه الانقسام بهما بعد الزيادة او النقصان مع غير
المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما متناه والآخر غير متناه زائد على القسم المتناهي بمراتب غير متناهية فغير المتناهي لا يتصف
بشئ من الزوجية والفردية ولو تنزلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص
بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من واحد والذي يصير منقسما بمتساويين بزيادة واحد او نقصانه هو القسم الاول لا الثاني وغير
المتناهي فرد بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى متناه والى غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير متناه ولا غير المتناهي
بنقصان واحد متناهيا فلا يصير بزيادة واحد او نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما قسماه زائد وناقص بواحد هذا كلامه الشريف وهذا
الكلام في غاية الدقة والمتانة فانقيل ان غير المتناهي اذا نقص منه واحد يصير متناهيا قطعا لانه اذا نقص منه واحد تحقق مرتبة
من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فتلك المرتبة التي حصلت بعد النقص الواحد تكون اقل من المرتبة
المشتملة على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون متناهية لكونها قابلة لان يزاد عليه عدم امكان الزيادة على شئ بدون تناهيه
واذا كانت تلك المرتبة متناهية كانت المرتبة التي تشتمل عليها وعلى ذلك الواحد ايضا متناهية لانها زائدة على المتناهي بواحد والزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهيا قلت هذا دليل على حياله لابطال التناهي
العدد بالفعل لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى **قوله** اذ معروضها
بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة اعلم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل وان العرض الواحد لا يقوم بكثير

Marfat.com

من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك مستنكرا والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد فزعم بعض المتاخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير المحصل فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة المشتركة بينها هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ هناك للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشا انتزاعه هو مجموع محال الآحاد ومناشي انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمرو وخالد مثلا انتزع العقل من كل منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل وهو اللازم خلف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فمجمل ما زعمه هذا القائل سخيف باطل ليس تحته طائل **قوله** وانما هي طبيعة مادية هذا بناء على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما تكثر افرادها وتتشخصاتها اذا كانت ذات مادة وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات مادتها كما سيأتي انشاء الله تعالى وستعرف انشاء الله سبحانه ما هو الحق في ذلك **قوله** وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الافراد بين اذ معروض هنا بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحفظة فلا يلزم ان يكون هنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة وكثير عيني ان مجموع آحادها كذا لك لا ان هنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل هذا اذا قلنا ان لكل واحد منها هوية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحفظة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو لا يستدعي طبيعة مشتركة بينها فتامل ففيه نظر دقيق لعله انتهى

ولعل حاصل النظر المنصوص عليه بقوله وفيه نظر ان الكلية والمجموعية وما بقابلهما اعني الجزئية من عوارض الكم بالذات فهما من عوارض العدد بالذات فمجموع الآحاد المحضة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع انما يصير كلا ومجموعا بعروض العدد اياه وعروض العدد اياه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والا لزم قيام عرض واحد بالكثير اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضا للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا اذ كما ان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة بينها بلا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فتأمل ففيه نظر دقيق بعد هو انه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما زعمه بعض المتأخرين الذي نقل الشارح كلامه وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب المصداق والافراد وهي من شان الكليات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي ليس عرضيا له كما يقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان يكون معروضها معروضا للعدد لكن لا تستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا يستلزم عروض العدد شيئ ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان فذانك الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعا والواحدان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد واشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في الشيئية والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي ان كانت من النحو الثاني فلا يجب عنها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما زعم فان الشئ والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي اصلا وان كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا تشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة بالمجردات لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض ينوب مناب التعلق

بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان مازعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لايصح مطلقا سواء
اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان مايشعر به كلام الشارح في الحاشية من
ان الكثرة بحسب الاجزاء لاتستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا
فرق بينهما في ذلك الحكم وماذكر من النظر في غاية السقوط اما اولا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لايستدعي
طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لايجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشاء لانتزاعه
ومنشاء انتزاعه هي الآحاد لا العرضي المشترك بينها اذ لاتحقق لذلك العرضي الا بالعرض بتحقق تلك الآحاد المعروضة لذلك
العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد ليستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لايستلزم اشتراك
طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل وهو العدد امر انتزاعي لاتحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعه لتالفه من الوحدات التي
هي انتزاعية فمصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشاء انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة القائلة
الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لامدخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ حاصله ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة
للعدد بالضرورة وعروض العدد ليستدعي اشتراك الطبيعة بينها بناء على مادعم **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف حاصل
هذا البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل في جانب الازل اولاتناهي المعلولات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل بالملازمة فلانه لوفرض ان المعلول الفلاني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهي
الى اخرى سابقة وهكذا الى نهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الآخر واما مافوقه
ففي كل من آحاد تلك السلسلة اللاتناهية علية بالقياس الى مانحته ومعلولية بالقياس الى مافوقه فيكون هناك معلولية زائدة
ويكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
لمعلول آخر وهو لثالث وهكذا الى نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في
العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها الى نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية معا واما بطلان
اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهما ههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لاتتحقق
الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوي عدد
المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل لاتناهي الحوادث في جانب الازل يبطل

لاتناهيها فى جانب المستقبل فيبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم وابديته لان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة فى وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللاتناهية وقيس الى علته السابقة كان معلولا صرفا وما قبله علة ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللاتناهية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة عدد احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر على التقديرين وكذا يبطل مذهب القائلين بحدوث العالم مع القول بلاتناهيه فى جانب الابد ووجود الحوادث فى وعاء الدهر كما هو مذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لا تناهى الحوادث فى جانب الازل وبين لاتناهيها فى جانب الابد فى جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهى فى جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لا يقف على حد لا يتعداه بخلاف اللاتناهى فى جانب الماضى اذ الحوادث الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بهذا المعنى فى غاية السقوط اذ اللاتناهى اللاتقضى انما يتصور بحسب الامتداد الزمانى لا بحسب الوجود الدهرى والكلام فى وجودها الدهرى نعم لا يبطل بهذا البرهان مذهب الملليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهى اللاتقضى عندهم وحديث وجودها فى الدهر كما يراه الفلاسفة من افاحش الاباطيل عندهم **قوله** وفيه نظر توهم الناظرون فى برهان التضايف ان محصل البرهان انه على تقدير لاتناهى العلل او لاتناهى المعلولات يلزم تحقق معلول آخر يتحقق فيه المعلولية دون العلية او تحقق علة اولى يتحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان بان العلية المضايفة للمعلولية المتحققة فى المعلول الاخير هى العلية المتحققة فى علته السابقة عليه وهى متحققة وكذا المعلولية المضايفة للعلية المتحققة فى العلة الاولى هى المعلولية المتحققة فى معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر نعم لو كان مضايف المعلولية المتحققة فى الشئ العلية المتحققة فى ذلك الشئ ومضايف العلية المتحققة فى الشئ المعلولية المتحققة فى ذلك الشئ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهى العلل وتحقق العلة الاولى مع لاتناهى المعلولات وجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذه الشبهة انما تتوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قررناه كما لا يخفى فتفكر فانه دقيق قال فى الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لا يتناهى علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية التى غير مضايفة لها بل هى اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا فى كل فوقانى واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضايفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبى لا ينافى ما يقتضيه التضايف من التكافؤ وجودا وعدما فى الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضايفين نقول ان عدديهما متكافيان فيما فوق المعلول الآخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضايفه الآخر.

Marfat.com

فبقی فی المعلول الآخر معلولیة لایکافی لها عدد فیلزم ان تحقق شئ من المتضایفین فی السلسلة المفروضة بدون مضایفه فلا تتکافیان فی الوجود ایضا وان لم نقدر علی تعیینه فلا اشکال اذ لیس الکلام فی تطبیق احد المتضایفین مع متضایفه الآخر بل فی تطبیق عدد احدهما مع عدد الآخر مع عزل النظر عن کونه متضایفا اولا انا نقول لاریب فی ان الکلام فی تطبیق احد المتضایفین مع الآخر لا مع الاجنبی فلو قطع النظر عن کونه مضایفا فلا نسلم الاستحالة فی التزاید والتناقص اذا التساوی والتکافؤ فی العدد من لوازم المتضایفین من حیث هما متضایفان فیجوز ان یکون عدد العلیات ازید وعدد المعلولیات انقص فیما فوق الاخیر ووجود واحد من کل منهما مع واحد من الآخر لا یقتضی التساوی لان عدم تناهیهما یقتضی ان لا یقف التطابق علی حد سوا رکان احدهما زائدا او لا الا تری ان الشهور اکثر من السنین مع ان السنین لا تقف فی التطبیق مع الشهور علی حد غایة الامر ان مرتبة الزائد لا تتعین فتفکر تفکرا صحیحا انتهی وانت تعلم ان جل ما ذکره سفسطة لان لنا مقدمات صادقة فی الواقع قطعا الاولی ان العلیة والمعلولیة متضایفتان الثانیة انه لا یمکن تحقق احد المتضایفین وتعقله بدون تحقق الآخر وتعقله الثالثة ان مضایفا واحدا لا یمکن ان یکافی ویوازی اکثر من واحد بل یجب ان یکون بازاء واحد من آحاد المتضایفین واحد من آحاد المتضایف الآخر فحسب فلا یمکن ان یکون بازاء علیة واحدة معلولیتان او اکثر او بازاء معلولیة علیتان او اکثر وهذه المقدمات الثلث ضروریة غیر قابلة للمنع وبعد تمهیدها نقول لو وجدت علل غیر متناهیة وتسلسلت من دون ان یکون هناک علة اولی وانتهت السلسلة الی المعلول الآخر الذی هو معلول محض او ابتدءت سلسلة من العلة الاولی وتمادت لا الی نهایة اخیرة ولم یوجد هناک معلول آخر کان علی الاول عدد المعلولیات زائدا علی عدد العلیات وعلی الثانی عدد العلیات زائدا علی عدد المعلولیات واللازم باطل اما الملازمة فلانه علی تقدیر وجود السلسلة اللامتناهیة بالسر هافی الواقع یکون معروضات المعلولیة اکثر عددا من معروضات العلیة بواحد علی التقدیر الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولیة فقط وکل واحد مما فوقه معروض للعلیة والمعلولیة معا ویکون معروضات العلیة اکثر عددا من معروضات المعلولیة علی التقدیر الثانی اذ العلة الاولی معروضة للعلیة فقط وکل واحد مما دونها معروض للعلیة والمعلولیة معا فعلی التقدیرین یکون عدد احد المتضایفین اعنی العلیة او المعلولیة زائدا علی عدد الآخر فی تلک قطعا واما بطلان اللازم فلان المضایف الزائد المتحقق فی تلک السلسلة اعنی العلیة او المعلولیة اما ان لا یکون مضایفا لشئ وهو باطل بالمقدمة الاولی والثانیة او یکون مضایفا فمضایفه اما ان یکون خارجا عن تلک السلسلة وهو ظاهر البطلان لانه یستلزم وجود مضایف بدون مضایفه اذ لا تعلق لخارج تلک السلسلة اوداخلا فی تلک السلسلة فیلزم ان یکون معلولیة واحدة مضایفة لعلیتین او علیة واحدة مضایفة لمعلولیتین وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا یخفی ان ما ذکره لا یمس هذا البیان **قوله** فیجوز ان یکون بین اثنین حیثیة وکل واحد منهما متناه قال فی الحاشیة وما قیل فی الجواب من

Marfat.com

ان هذا الحكم الاجمالي على وجه الاستغراق بحيث يتناول الجملة اليه كما يقال ان بين هذا الطرف واية نقطة تفرض اوحد فيه دون الذراع فهذا الخط دون الذراع وهكذا اذا صدق على الاستغراق الشمولي ان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الترتيب فيها دون الخمسين فيصدق ان الجملة دون الخمسين والاصل ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان او ملحوظا مع الاجتماع كان ذلك الحكم على الجملة اليه بخلاف ما اذا اختص بكل واحد بشرط الانفراد فانه قد يغاير حكم الجملة فاذا صدق الحكم على الاستغراق ان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه يصدق بالضرورة ان السلسلة بتمامها متناهية فليس بشئ لانه ان اريد بقوله اى ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلي ممنوع وان اريد كل ما وجد بين الحيثيتين فلا يلزم تناهي الجملة لان الجملة ليست كذلك انتهى والحاصل انه ان استدل بتناهي كل ما وقع بين حيثيتين على تناهي الكل ازيح بان حكم الكل الافرادي غير حكم الكل المجموعي وان استدل بان من مبدء السلسلة الى اى ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه على تناهي الكل منعت هذه القضية كلية **قوله** وقد برهن على البطال الدور والتسلسل جميعا انت تعلم ان اللازم من هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم والكان بين الاستحالة لكنه ليس بابين استحالة من الدور كيف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البلة والصبيان الى تجويز الدور فلا يصح تعليل استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى قال في الحاشية لا يخفى ان البرهان يفيد تحقق ما هو موجود بالذات كاثبات وجود الواجب تعالى لذاته في سلسلة الجاعلات ولا يفيد ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا كالمعدات والشرائط والمعلولات انتهى لا يخفى ان هذا الكلام ليس له معنى لان هذا البرهان كما يفيد اثبات انتهاء سلسلة الجاعلات الى موجود واجب بالذات كذلك يفيد انتهاء سلسلة المعدات والشرائط الى معد وشرط سابق عليه لان كل ما هو متوقف على معد وشرط سابق عليه فانه حادث لامحالة فاما ان ينتهي سلسلة الحوادث في طرف المبدء الى حادث لا يكون قبله حادث بل يكون ذلك الحادث فائضا من القديم بلا واسطة معد وشرط فيكون سلسلة المعدات متناهية ولا يكون سبيل الى تناهي المعدات والشرائط او لا ينتهي سلسلة الحوادث الى حادث كذلك بل يكون كل حادث مستندا الى حادث قبله لا الى نهاية فيكون كل من الحوادث ما بالعرض بالقياس الى سابقه وموقوفا عليه لا يكون شئ منها ما بالذات فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا يمكن القول بانتهاء السلسلة الى حادث يكون مستندا الى الواجب تعالى بلا توسط حادث حتى يمكن القول بتحقق السلسلة لاجل استنادها الى الواجب سبحانه لان ذلك خلاف المفروض واذا لم ينته السلسلة الى الواجب بالذات امكن عدمها لا سافلا تكون موجودة لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يجب ما لم يمتنع

جمیع الخارعدمہ ولا یمتنع جمیع الخار عدمہ مالم یستند الی الواجب بالذات فقد لاح ان ہذا البرہان کما یبطل لاتناہی الجاعلات
یبطل لاتناہی الشرائط والمعدات نعم لایبطل بہذا البرہان لاتناہی المعلولات فی جانب الابد لان ما بالذات اعنی العلۃ
الاولی موجود وکل ما ہو مسبوق بہا فہو ثانیا بالعرض بالقیاس الیہا فلا یلزم علی تقدیر ابدیۃ العالم وجود ما بالعرض بدون ما
بالذات ولعلک قد تحدست مما ذکرنا ببطلان ما زعمہ الحکمار من قدم العالم ولاتناہی الحوادث فی جانب الازل وقدم
الانواع بتوارد الاشخاص ومسبوقیۃ کل حادث بحادث قبلہ وما ارتکبوا فی ربط الحادث بالقدیم من صدور کل حادث بتوسط حادث
آخر الی نہایۃ ولم یتفطنوا بان ہذا لیس من ربط الحادث بالقدیم فی شئ وانما ہو قطع لربطہ لما عرفت من انہ علی ہذا لایمکن
القول باستناد الحوادث الی الواجب سبحانہ وبسط الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام ہذا ولیعلم ان من اقوی
البراہین المشہورۃ فیما بین الحکمار المأثورۃ عن القدمار المقبولۃ عند ارباب التحقیق واصحاب التدقیق البرہان المسمی ببرہان
التطبیق والشارح مع تعرضہ لاکثر البراہین الغث منہا والسمین والرخیص منہا والثمین اعرض عنہ اما تساہلا فی التفصیل
والتبیین او اتباعا لبعض المتاخرین الزاعمین عدم جریانہ فی ما لا وضع لہ وان کان زعمہ من الاباطیل الغنیۃ عن التوہین
او اذعانا لصاحب الافق المبین فانہ لم یثق بذلک البرہان المتین واما نحن فلا نجد من النفس رخصۃ فی ترکہ راسا ولا نری فی التعرض لہ
مع اعراض الشارح عنہ باسا فلنقرر البرہان ثم نصلح ما عرض لبعض المتاخرین من الطغیان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق المبین من
الہذیان فنقول لو ذہبت سلسلۃ مرتبۃ او جملۃ منفصلۃ لا الی نہایۃ فلنفرز منہا جملۃ متناہیۃ الی مرتبۃ معینۃ حتی یحصل ہناک
جملتان متسقتان او منفصلتان احدہما مبتدرۃ من مبدء مفروض للاصل والاخری من تلک المرتبۃ المعینۃ ویکون الجملۃ الثانیۃ
جزء من الجملۃ الاولی فاذا طبقنا بین مبدء الجملتین بحیث لا تخیل انساقہما او انفصالہما تطبیقا اجمالیا عقلیا بحیث یقع بازاء کل مرتبۃ
من احدہما مرتبۃ من الاخری لا الی نہایۃ فاما ان یتساوی الجملتان فیلزم تساوی الکل والجزء او یفضل الاولی علی الاخری
ولا سبیل للفضل والزیادۃ الی المبدء لتطابق المبدئین ولا الی الاوساط لانساقہا وانفصالہا فیجب انتقال الزیادۃ الی
الجانب الآخر واذ لا یتصور الزیادۃ علی شئ الا بعد انتہائہ وانقطاعہ وجب انقطاع الجملۃ الاخری وانتہاءہا واذا الجملۃ الاولی
زائدۃ علیہا بقدر متناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ متناہ فالجملۃ الاولی ایضا متناہیۃ ہذا تقریر البرہان وہو کما انہ ناہض
علی ابطال الکمیات والمتکمات المتصلۃ اللاتناہیۃ کذلک ہو ناہض علی ابطال لاتناہی الاعداد والمعدودات المتسقۃ
سواء کانت مادیۃ او مجردۃ فہو ناہض علی ابطال لاتناہی العلل ولاتناہی الحوادث الموجودۃ فی الدہر المترتبۃ بحسب
التقدم والتاخر الطبعیین اللاتناہیۃ فی جانب الازل کما زعمہ الحکمار او فی جانب الابد فقط کما توہمہ صاحب الافق المبین
ولاتناہی النفوس الناطقۃ بوجودہا مجتمعۃ وترتبہا بحسب حدوثہا قال بعض المتاخرین ان ہذا البرہان لا یجری فی

Marfat.com

المادیات اذلیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منه وعهد فی العلوم التعلیمیة استعماله فیه من ایقاع المحاذاة فی الخارج او فی الوهم
بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
او الاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم انما یظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتین الناقصة والزائدة اذا
تاتی التطبیق بینهما فی آن او زمان متناه ولا خفاء فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی الخارج فی زمان متناه بین
متجانسین مشخصین من المقادیر او الاعداد المادیة المتسقة الموجودة فی الخارج من حیث هما کذلک وان کانا غیر متناهیین بتطبیق
المبدء علی المبدء من حیث ینطبق الامتداد علی الامتداد فالبرهان ینتهض علی استحالة ما یکون فرد المفهوم غیر المتناهی من
المقادیر والاعداد المذکورة بهذا کلامه وانت تعلم ان هذا تمویه محض اذ المراد بالتطبیق علی ما اشرنا الیه لیس ما زعمه کیف واذا
فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة مبتدرة من مبدء معین ثم فرضت سلسلة اخری کذلک کان مبدء الاولی
بازاء مبدء الثانیة والمرتبة الثانیة من الاولی بازاء المرتبة الثانیة من الثانیة والمرتبة الثالثة من تلک بازاء المرتبة الثالثة
من هذه وهکذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخری فلا محالة ینقطع الناقصة ویکون فی الزائدة مرتبة لیست فی الناقصة
ثم انه اذا کانت السلسلتان موجودتین مرتبتین متسقتین وطبق بین مبدئیهما حتی تطابقت السلسلتان بتطبیق المبدء علی المبدء
یظهر انقطاع السلسلتین قطعا سواء کانت السلسلتان من الکمیات او التکمیات المتصلة او الاعداد المادیة او المجردة بلا فرق
اصلا فما ذکره هذا القائل تفرقة بلا فرقان ودعوی بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان کما اشرنا الیه ناهض علی ابطال اللاتناهی
الحوادث فی جانب الازل والابد وامتداد الزمان والحرکة اللامتناهیین عند الحکماء لاجتماع تلک الاشیاء بحسب الوجود الدهری
وترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها فبطل به مذهب القائلین بالقدم الدهری والذاهبین الی الحدوث الدهری القائلین
بابدیة العالم وقد شق ذلک جدا علی مقلدی الفلاسفة وعلی صاحب الافق المبین فقال بعض مقلدی الفلاسفة انتصارا لهم
ان الوجود فی حاق الدهر لیس وجودا آخر مغایرا للوجود الزمانی فی کبد الاعیان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وقوعه
فی افق التقضی وجود زمانی ومع غزل النظر عن التجدد والتصرم وجود دهری فوجود الزمان والزمانیات الغیر المتناهیة بالاعتبار
الاول لا یبطله البرهان لان الاجتماع بین الامور اللامتناهیة بهذا الاعتبار ومن شرط جریان البرهان الاجتماع فی الوجود واما اذا اعتبر وجودها بالاعتبار الثانی فلا یجری
التطبیق بین الامور اللامتناهیة المذکورة بحسب هذا الاعتبار لان تطبیق عمل من اعمالنا والواقع الا فی الآن او الزمان المتناهی والتطبیق فیهما انما یمکن فیما
وجد فیهما والموجودات الدهریة اللامتناهیة غیر موجودة فیهما حتی یجری فیهما التطبیق هذا محصل کلامه وانت تعلم ما فیه من السخافة
لان الکمیة الزمانیة والحرکة المنطبقة علیها المتصلة بالقصالها متصلتان موجودتان فی الدهر من الازل الی الابد و
کذا الحوادث اللامتناهیة متسقة موجودة فی الدهر فکما یلزم من تطبیق مبدء احدی جملتی الکمیة المتصلة علی مبدء اخری مثلها فی الاعیان

Marfat.com

او فی الوہم انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال کذلک یلزم من تطبیق مبدء جملۃ من الکمیۃ الزمانیۃ علی مبدء جملۃ اخری منہا انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال اذ لا مساغ فی المتصلتین بعد انطباق المبدء علی المبدء بعدم انطباق الامتداد علی الامتداد ضرورۃ وکما یلزم من تطبیق مبدء احدی سلسلتی الاعداد المتسقۃ علی مبدء سلسلۃ اخری مثلہا فی الاعیان او فی الوہم انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری کذلک یلزم من تطبیق مبدء سلسلۃ متسقۃ من الحوادث الاتنابیۃ علی مبدء سلسلۃ اخری مثلہا انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری والالبطل الاتساق ولا یستدعی ذلک وجود السلسلتین والجملتین فی الآن الزمان وانما کان یلزم ذلک لو احتیج الی تحشم تطبیق جزء جزء واحد واحد وہذا ظاہر جدا ومنہم من یقول ان ما یفرض من تطبیق المتصلات الغیر القارۃ فی مسخ حقیقتہا او الاعداد المتعاقبۃ فی نحو وجودہا الزمانی الکائن بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع فی الواقع وامکان فی الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک الامور فی الذہن فیدل علی تناہی ما وقع منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج ہذا کلامہ ولا یخفی ان ہذا الکلام لیس بکثیر معنی لان المتصلات الغیر القارۃ والاعداد المتعاقبۃ فی نحو وجودہا الزمانی لما کانت موجودۃ مجتمعۃ فی نحو وجودہا الذہنی وکانت جملۃ الکمیۃ المتصلۃ او المتکمم المتصل او سلسلۃ الاعداد المتسقۃ موجودۃ دہریۃ من الازل الی الابد وافرز العقل منہا جملۃ متناہیۃ ثم طبق بین مبدء الجملۃ الاولی او السلسلۃ الاولی وبین مبدء الجملۃ او السلسلۃ الباقیۃ بعد الافراز تطبیقا فی الواقع بحسب التجویز العقلی الواقعی لزم بالضرورۃ انطباق الجملۃ علی الجملۃ والسلسلۃ علی السلسلۃ فیلزم الانقطاع والانتہاء فی الواقع قطعا فان قیل ان تطبیق المبدئین لا یتصور بحسب الواقع اذ یستحیل ان یجتمع الجزء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منہ قلنا ان ہذا امر خارج عن ذلک التطبیق لا یقدح فی تمام البرہان کما صرح بہ الفلاسفۃ ایضا وبالجملۃ فلا محیص للفلاسفۃ عن ہذا الاشکال العویص وان کانوا یکثرون من التہویس والتشویش ویتشبثون فی ہذا المغرق بکل حشیش وربما یقول قائلہم ان ہذا البرہان کما یبطل لاتناہی الزمان والحرکۃ والحوادث فی جانب الازل کذلک یبطل لاتناہی تلک الامور فی جانب الابد وہذا کما یضاد قوانین الفلسفۃ یخالف اصول الملۃ وانت تعلم ان البرہان انما ینتہض علی ابطال لاتناہی تلک الامور بحسب الوجود الدہری من ہوسات الفلاسفۃ التی ما انزل اللہ بہا من سلطان ومن اباطیلہم التی لا یساعدہم علیہا البرہان فالبرہان لا ینتہض علی ابطال اللاتناہی فی جانب الابد علی ما یقول بہ الملیون لا علی سبیل الجدل ولا علی سبیل الحکمۃ ومن الاضاحیک ان صاحب الافق المبین لما کان قائلا بالحدوث الدہری نافیا للقدم الدہری اعجبہ جریان البرہان فی الحوادث اللاتناہیۃ فی جانب الازل فلیستبشر بانتہاض ہذا البرہان علی ابطال لقدم الدہری لکنہ اذا تشعرانہ کما ینتہض علی ابطال لاتناہی الحوادث فی جانب الازل ینتہض علی ابطال لاتناہیہا فی جانب الابد تحیر واضطرب للاستخلاص عن ہذا القناص ولات حین مناص فطفق یقول تارۃ ان الحوادث الابدیۃ لم تخرج

بعد من اللیس الی الوجود فهی معدومة فلا یحیل لا تناهیها البرهان ومن رزق الفطنة یعلم ان عدم خروجها الی الوجود انما هو بحسب الوجود الزمانی وجریان البرهان فیها انما هو بحسب الوجود الدهری علی انه کما ان الحوادث الابدیة معدومة بحسب حدود الزمان کذالک الحوادث الازلیة معدومة بحسبها فای فرق بینهما فی حسبانه وتارة ان للامور التدریجیة وجودین الاول وجود فی افق الزمان والثانی وجودها فی حاق الدهر والبرهان لا ینتهض علی البطال لا تناهیها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها بذالک الاعتبار ولا بحسب الاعتبار الثانی لعدم ترتبها بهذا الاعتبار وهذا عجب عجاب اما اولا فلانه لو تم لدل علی عدم انتهاض البرهان علی بطال التناهی الحوادث الازلیة ایضا ولا عذر له خیران یقول الشعیر یوکل و یذم واما ثانیا فلان الامور التدریجیة موجودة مجتمعة فی دعاء الدهر و اجتماعها بحسب ذلک النحو من الوجود لا ینافی ترتبها بالطبع او العلیة وامکان بینافی ترتبها بحسب الاعتبار الثانی فافهم ولا تخبط ثم ان صاحب الافق المبین لم یعول علی هذا البرهان فقال فی القبسات فاما السبیل التطبیقی فلا ثقة بجدواه ولا تعویل علی برهانیته بل ان فیه تدلیسا مغالطیا فالا تناهیات فی جهة واحدة ربما یتطرق الیها المفاوتة من الجهة الاخری التی هی جهة التناهی لا من الجهة التی هی جهة اللانهایة کما ان سلسلة المآت بغیر نهایة سلسلة الآلاف لا الی نهایة ولیس بصحیح تحریک اللاتناهی بکلیته من جهة اللانهایة واخراجه بکلیته عن درجته وحیزه ومرتبته وعن الدرجات التی للآحاد بالاسر فی تلک الجهة فاذن اذا طبق طرف احدی السلسلتین الغیر المتناهیتین المختلفتین بالزیادة والنقصان فی جهة التناهی علی طرف السلسلة الاخری تطبیقا وهمیا او فرضیا انتقلت الزیادة من حیز الطرف ودرجته الی حیز الوسط ومرتبته ولا یزال ینتقل و یتردد فی الاوساط ما دام الوهم والفرض متعملا للتطبیق ولا یکاد ینتهی الی حد بعینه ودرجة بعینها ابدا انتهی ولا تصغ الی تلمیع مغالطی لا ثقة بجدواه ولا صحة لمغناه فان سلسلة المرتبات المجتمعات الموجودات فی الواقع علی نعت الاتساق او السلسلة المتمادیة علی صفة الاتصال لو تمادت لا الی نهایة فاذا افرزت منها جملة متناهیة ثم طبق مبدء احدی السلسلتین اعنی السلسلة اللامتناهیة قبل الافراز والسلسلة اللامتناهیة بعد الافراز علی مبدء الاخری لزم انطباق سائر احدی السلسلتین علی سائر السلسلة الاخری بحکم الاتساق او الاتصال فبحکم العقل قطعا بان بازاء کل مرتبة وکل جملة من احدی السلسلتین مرتبة وجملة فی السلسلة الاخری ولا احتمال لانتقال الزیادة وتردد فی الاوساط کما توهمه لان الاوساط لترتبها واتساقها والصالها لا تسع ان تتخلل بینها زیادة فلا محالة یکون تصییر الزیادة الی الجانب الآخر فتنتهی السلسلة ویثبت التمادی ویظهر الخلف ولا مجال لمنع امکان التطبیق بین السلسلتین من مقدارین متجانسین من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللامتناهیة فان انطباق بین السلسلتین بما هما کذلک ممکن قطعا وان منع عنه مانع خارجی فهو غیر قادح فی امکانه بحسب نفس طباعهما وذلک کاف فی اجرار البرهان فالقیل فعلی هذا یمکن اجرار البرهان فی الموجودات الغیر المترتبة والاعداد المتعاقبة ایضا فانها وان کانت غیر مجتمعة فی الوجود او غیر مترتبة لکن یمکن فیها بحسب نفس طباعها ان توجد

Marfat.com

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينها فيساق فيها البرهان ونظير الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتب لاجراء البرهان
انه مالم يعتبر السلسلة اللامتناهية مجتمعة مترتبة لايلزم من تطبيق المبدء على المبدء انطباق السلسلة على السلسلة فلا يظهر انتقال
الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة في ذلك الجانب واذا اعتبر الترتب والاجتماع فلا ريب في جريان البرهان فلا بد
في اجراء البرهان من اعتبار الترتب والاجتماع بالفعل وهذا ظاهر فانقيل لايمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين في السلسلة
الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدء الجزء مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدء الكل لايتصور انتقال ثاني الجزء الى
مقابلة ثاني الكل لان ثاني الكل هو الذي كان مبدء الجزء ولم يبق هو في مرتبة وكذا الحال في سائر المراتب قلنا مبدء الجزء
لاعتبار ان اعتبارانه مبدء الجزء واعتبارانه ثاني الكل وكذا ثاني الجزء لاعتباران اعتبارانه ثاني الجزء واعتبارانه ثالث الكل
وهكذا فمبدء الجزء من حيث انه ثاني الكل لم ينتقل من مرتبته وان لم يكن في تلك المرتبة من حيث انه مبدء الجزء وكذا الحال في جميع
المراتب فافهم **قوله** وتوضيح الصغرى الخ هذا القياس الذي استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس صول
النتائج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولاشئ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل
الاول ولاشئ من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثاني ويرد عليه ورود اظاهرا انه ان اريد بالمعرف في قوله
كل كاسب التصور معرف المعنى المصطلح فالصغرى في القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا مباينا غير محمول
لابد ينفي ذلك من دليل وان اريد به مطلق كاسب التصور فالكبرى في القياس الاول ممنوعة وهي صغرى القياس الثاني و
اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلا يتم الاستدلال فلورود هذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغرى في القياس الثاني بان
كاسب التصور اما مفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثاني انما هو بالعرضيات فكاسب التصور
منحصر فيهما وكل منهما مقول والحاصل انا نختار الشق الثاني وندفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصوري في المقول
والى هذا اشارة في الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصوري واشارة الى ان المراد بالمعرف
في الصغرى مايفيد تصور الشئ اي الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على الشئ لافادة التصور والا فلا يتم
الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لو اريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس بمعرف بالمعنى المتعارف وليس هو المدعى
بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بما تجشمه لان حصر كاسب التصور في مايفيد التصور بالكنه
ومايفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر مايفيد التصور بالوجه في العرضيات ممنوع عند من جوز اكتساب التصور من التصديق كما لايخفى
واما الايراد بان التحديد كما يصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح في الحكمة المشرقية بان التحديد بمجموع
الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشئ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلا ينحصر افراد المعرف في الذاتيات والعرضيات ففيه

في الذاتيات وحصر
تصور بالوجه الخ

ان مجموع الاجزار الخارجیۃ محمول علی الحقیقۃ المرکبۃ ضرورۃ ان اسے فی جمیع اجزائہ واما التحدید باحد واحد من الاجزار الخارجیۃ فلا یجوز فہذا النحو من التحدید تحدید بالذاتیات ولیس قسما ثالثا علی ان الاجزار الخارجیۃ ہی الاجزار الذہنیۃ بنحو من الاعتبار علی ما ہو المشہور فہی ذاتیات محمولۃ باعتبار لاسیما علی ما ذہب الیہ ہذا المورد مع ان کلام الشارح لعلہ مبنی علی منع الکلیۃ القائلۃ کل معرف مقبول فتحدث جواز التحدید بمجموع الاجزار الخارجیۃ لغو ضرورۃ ان المنع متوجہ سوار جاز التحدید بمجموع الاجزار الخارجیۃ اولم یجز وان کان الحاصل نقض الکلیۃ بالتحدید بالاجزار الخارجیۃ لم یضر الشارح اذلہ ان یقول ان المعرف منحصر فیما یفید التصور بالکنہ وفیما یفید التصور بالوجہ ومفید التصور بالکنہ اما الاجزار الخارجیۃ او الاجزار الذہنیۃ ومفید التصور بالوجہ ہی العرضیات وظاہر ان التصدیق لیس من الاجزار الخارجیۃ للتصور فلو کان معرفا کان اما من الاجزار الذہنیۃ او من العرضیات وکل منہما مقبول ولا شئ من التصدیق بمقبول فالوجہ ہو المنع ولعل الشارح الی ذلک اشار حیث امر بالتفکر وقال فتفکر **قولہ** والتصور متساوی النسبۃ اعلم ان المقصود فی ہذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصدیقات ضروری والبعض من کل منہما نظری و کان ذلک متوقفا علی اثبات عدم اکتساب التصور من التصدیقات وبالعکس والا جاز ان یکون جمیع التصورات نظریۃ ویکتسب من التصدیقات البدیہیۃ او یکون جمیع التصدیقات نظریۃ مکتسبۃ من التصورات البدیہیۃ فلذا تعرض المص لابطال اکتساب التصور من التصدیق وعکسہ وقد صرح المص بذلک فی الحاشیۃ حیث قال لا تعرض لہذہ المقدمۃ فی اکثر المتون ولا بد منہا لعدم تمام المطلوب بدونہا فلا بد من اقامۃ دلیل علی بطلان ذلک لا یجدی ابطال کون التصدیق معرفا بالمعنی المصطلح وکون التصور کاسبا للتصدیق علی النحو المصطلح فی ہذا المقام شیئا لجواز ان یکون بین بعض التصورات وبین بعض التصدیقات علاقۃ بہا ینتقل من احدہما الی الآخر فیکون احدہما مکتسبا من الآخر لا بد لاحالۃ ہذا الاحتمال من دلیل وما ذکروا فی ابطالہ من ان المعرف مقبول والتصور متساوی النسبۃ لا یعنی باحالتہ اما الاول فلما عرفت واما الثانی فلان تساوی النسبۃ الی وجود التصدیق وعدمہ فی حیز المنع وما ذکرہ الشارح فی بیانہ غیر تام فانہ ان اراد بقولہ لان اثر التصور الخ ان الاثر المکتسب من التصور کذلک فتلک المقدمۃ ممنوعۃ لجواز ان یترتب علی بعض التصورات الاذعان ببعض النسب کما یترتب الجزم باللزوم علی تصور الملزوم واللازم البین وان اریدان التصور مجرد تمثل الشئ فی الذہن فمسلم لکن الکلام فیما یکتسب من التصور لا فی نفسہ وکذا الکلام فی قولہ فیما بعد فان اثرہ حصول الشئ للشئ فانہ ان اراد ان الاثر المکتسب من التصدیق حصول الشئ للشئ فہو اول المسئلۃ لجواز ان یکون اثر بعض التصدیقات مجرد تمثل الصورۃ لا حصول الشئ للشئ وان اراد ان التصدیق نفسہ حصول الشئ للشئ فلا یلزم منہ ان یکون کل ما یکتسب منہ ایۃ حصول الشئ للشئ فظہر بما ذکرنا ان ما تجشمہ بعض الشراح فی ہذا المقام حیث قال تحقیق المقام ان المعرفۃ الحاصلۃ من کاسبیۃ التعریف والتصور لیس من قبیل حصول

Marfat.com

علم النار بحصول علم الدخان وحصول علم البصر بحصول علم العمى ولذا لم يقل احد بكون الدخان معرفا للنار والعمى للبصر وكذلك المعرفة الحاصلة من اكتساب التصور ليس من قبيل معرفة النار والبصر بالدخان والعمى بل مآلها تحصيل شئ لم يكن حاصلا بحيث يكون العلم بالتعريف علما بالمعرف فانكان المعرف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وكذا العلمان وانكانا متفاوتين بالاجمال والتفصيل وانكان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا يمكن اتحاد التصور والتصديق فلا يمكن ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر نعم يجوز عند العقل ان يكون بينهما خصوصية بها ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر فيكون بينهما ملازمة لكن لا يوجب الكسب فتدبر فانه تحقيق نفيس لعله من خواص هذا التعليق انتهى سعى غير مشكور اذ حاصل ماذكره لا يزيد على ان الاصطلاح لم يقع على اطلاق الكسب والاكتساب على حصول التصور من التصديق وعكسه لا يلزم منه ان لا يفيد تصور تصديقا او تصديق تصور الجواز ان يحصل تصديق بتصوره بالعكس وان لم يسم ذلك كسبا واكتسابا فى الاصطلاح وعدم وقوع الاصطلاح غير مجد فى اثبات مارامه المصنف لجواز نظرية جميع التصورات وحصول بعضها بعض التصديقات وان لم يسم ذلك الحصول بالاكتساب فى الاصطلاح مع مافى كلامه من الاختلال اما اولا فلان قوله بل مآلها تحصيل شئ لم يكن حاصلا بحيث يكون العلم بالمعرف علما بالمعرف مم بل باطل لابتنائه على ماتوهم بعض المتاخرين من ان المعرف بالفتح لا يحصل بالمعرف بالكسر وقد اشرنا الى بطلانه فيما سبق وسنعود الى ابطاله فيما بعد انشاء الله تعالى واما ثانيا فلان ماذكره بقوله فانكان المعرف حدا الى آخره لا يزيد على ماذكره الشارح فى توضيح قول المصنف ان المعرف مقول فهذا من بركة البراعة ولكن الشعير يؤكل ويذم **قوله** وبهذا يستنبط دليل آخر هو ان اثر التصديق حصول الشئ للشئ اولا حصوله له والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصلح تعلق الاذعان به فلا يكتسب منه التصور الذى هو مجرد تمثل الشئ فى الذهن وقد مر ما عليه **قوله** ولذا قيل ان التصديق هذا ما تجشمه الشيخ فى بيان عدم اكتساب التصديق من التصور حيث قال التصديق لا يقع بمعنى مفرد فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه واحدا فى ايقاع ذلك التصديق اذ لا يجوز ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه واذا اقترنت بالمعنى وجودا وعدما فقد اضفت اليه معنى آخر فلا يكون مفردا ويرد عليه ورود اظاهرا ان غاية ما لزم منه ان لا يكون الشئ علة فى حالتى الوجود والعدم بل لابد من الاقتران باحدهما لا ان يكون الوجود جزء من العلة فيكون العلة نفس المعنى المفرد حالة وجوده كما لا يخفى فاوله الشارح الى ماذكره وانت تعلم ان التاويل مع بعده لا يفيد شيئا كما مر **قوله** ويمكن ان يقال قال فى الحاشية لعل هذا هو مراد المصنف بقوله فى المسلم لانه لا يقبل العمل انتهى والحاصل انه فى التعريف البسيط يتحقق الحركة الاولى لطلب المبادى دون الثانية فلا يتحقق الكسب والعمل فلا يكون للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل وانما يكون فيه لها مدخل فى الجملة فى طلب المبادى المناسبة **قوله** فالمعرف اعم من الكاسب

لان المعرف قد یکون مفردا بخلاف الکاسب قال فی الحاشیۃ لہذا قال المصرح فلا بد من الترتیب للاکتساب ولم یقل لتحصیل المجہول او النظر لان النظر قد یکون بملاحظۃ معقول واحد کما فی النافض فتامل انتہی **قولہ** والحق انہ عبارۃ عن حرکۃ النفس الی المبادی وبالعکس اعلم ان المطلوب لا بد وان یکون معلوما للطالب بوجہ ما لامتناع التوجہ الی المجہول المطلق فاذا حاول تحصیل مجہول فلا بد من التوجہ الی مبادیہ فقد تحقق انہ مندرج الی مبادیہ وقد تیقن ان یحصل لہ المبادی دفعۃ ثم بعد حصول المبادی تدریجا او دفعۃ قد تیقن انہ ینتقل الی المطلوب تدریجا وقد ینتقل الیہ دفعۃ والحاصل انہ قد یکون الانتقالان اعنی الانتقال من المطلوب وعکسہ تدریجیین وقد یکونان دفعیین وقد یکون الاول دفعیا والثانی تدریجیا وقد یکون بالعکس وہم یسمون الانتقال الاول اذا کان تدریجیا بالحرکۃ الاولی والثانی اذا کان تدریجیا بالحرکۃ الثانیۃ ویسمون مجموع الحرکتین بالفکر وقد یطلق علیہ النظر ایضا فیستعمل مرادفا للفکر واکثر استعمالہ فی ملاحظۃ المعلوم لتحصیل المجہولات وذہب البعض الی ان الفکر والنظر الحرکۃ الاولی والمتاخرون الی انہ الترتیب اللازم للحرکۃ الثانیۃ کما ذکر فی شرح مفصلا وقد یختلف فی ان اطلاق الحرکۃ علی الانتقال الفکری حقیقۃ او مجاز فقیل انہ مجاز وہو الحق لان الحرکۃ حقیقۃ انما بمعنی التوسط یعنی توسط ما بالقوۃ بین المبدء والمنتہی فی زمان بحیث یکون فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان فی حد مما فیہ الحرکۃ لا یکون فیہ قبل ولا یکون فیہ بعد واما بمعنی القطع وہو الامر الممتد من المبدء الی المنتہی المنطبق علی الزمان بحیث یکون کل جزء منہ فی جزء من الزمان ویجب ان یکون للحرکۃ ما ہی منہ وما ہی الیہ وما ہی فیہ وان یکون لموضوعہا فی کل آن یفرض فی زمان التدریج فرد مما فیہ الحرکۃ لا یکون فی زمان آخر واذ الآنات المفروضۃ غیر متناہیۃ فالافراد الواقعۃ فی تلک الآنات ایضا غیر متناہیۃ ولیست کلہا موجودۃ لانحصارہا بین المبدء والمنتہی ولا بعضہا موجودا والا یلزم الترجیح بلا مرجح فہی کلہا موجودۃ بالقوۃ بین صرافۃ القوۃ ومحوضۃ الفعل فلو کان الفکر حرکۃ لکان بین المبدء والمنتہی افراد مما فیہ الحرکۃ وہو العلم غیر متناہیۃ غیر موجودۃ بالفعل والتالی باطل لان العلوم المتحققۃ فی الفکر لیست غیر متناہیۃ بل متناہیۃ موجودۃ بالفعل فالمقدم مثلہ نعم تحقق فی الفکر تدریج یشابہ الحرکۃ فان النفس اذا حاولت تحصیل المطلوب تتوجہ الی الصور المخزونۃ فتاخذ صورۃ دفعۃ فتلتفت بہا الی مطلوبہا فتقیسہا الی المطلوب فان وجدتہا مناسبۃ لحفظتہا وتتوجہ بعد زمان الی صورۃ اخری فان لم تجدہا مناسبۃ ترکتہا وتوجہت الی صورۃ اخری وہکذا ثم انہا ترتب الصور المناسبۃ فاذا ترتبت المبادی انتقلت النفس الی المطلوب فالمطلوب انما یحصل بعد صرف زمان فی تطلب المبادی وترتیبہا والنفس فی ذلک الزمان تنتقل من صورۃ الی صورۃ فیظن ان ہناک حرکۃ واحدۃ متصلۃ فاطلاق لفظ الحرکۃ ہہنا بتجوز ومحتما تو ہم بعض المتاخرین ان اطلاق الحرکۃ ہہنا حقیقۃ زاعما ان الصورۃ وان کانت امرا ثابتا فی الخزانۃ لکنہا باعتبار حصولہا

Marfat.com

فى المدركة متجددة وفى كل آن يلتفت اليها بالتفات جديد ليس هو فى آن قبله ولا يكون فى آن بعده فاذن افراد الصورة
فى زمان الفكر لامتناهية بالقوة بحسب لاتناهى الالتفاتات فى الآنات اللامتناهية فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفى الفكر انتقال
من المطالب الى المبادى تدريجا وبالعكس ولا يخفى مافيه من الفساد لان هذه الصور الغير المتناهية اما المعلوم واحد فاما ان
يكفى وجودها الفرضى للانكشاف والملاحظة فيلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متناهية وهو صريح البطلان او لا يكفى
فلا يكون المعلوم ملاحظا فلا يدرك انه مناسب للمطلوب او غير مناسب او لمعلومات متعددة فيكون هى لامتناهية حسب
لاتناهى الصور فان كفى وجود الصورة بالقوة لانكشاف تلك المعلومات اللامتناهية لزم ادراك امور لامتناهية فى زمان
الفكر والالم يكن شئ من المعلومات منكشفا فى زمانه وهو صريح البطلان واليضا تلك المعلومات متخالفة بالحقائق فلو كانت
لامتناهية وجدت متمايزة اذ لامساغ لاتحادها وجودا مع تخالف حقائقها لامتناع الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود
الامور الغير المتناهية مع انحصارها بين الحاصرين وبهذا سقط ما توهم ان الفكر حركة فى الالتفات اذ لابد لكل التفات من
يلتفت اليه فلو كان فى الالتفات حركة فاما ان يكفى الوجود الفرضى للالتفاتات اللامتناهية بالقوة لملاحظة ما هى التفاتات
اليه فالكلام واحد لزوم كونه ملتفتا اليه مرات لامتناهية فى زمان متناه والكان متعددا حسب تعدد الالتفاتات لزم الالتفاتات
الى امور لامتناهية فى زمان الحركة او لا يكفى فلا يكون المعلومات ملتفتا اليها فى زمان الفكر وبطلانه لا يخفى وما قال هذا القائل
من ان فى الفكر انتقال من المطالب الى المبادى تدريجا وبالعكس ان اراد به ان الفكر يقع فى زمان فمسلم لكن لا يلزم
منه ان يكون الفكر حركة وان اراد به ان الفكر انتقال متصل منطبق على الزمان فهم بل باطل كما عرفت بهذا ما افاده مولانا خاتم
الحكماء قدس سره وهو الحق الاحق بالاتباع وقد اورد الشارح فى بعض تعليقاته اشكالا على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان
الصورة قد تكون جوهرا فهى بالقياس الى محلها اعنى العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى فى استغنائها با
عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هى هى وافتقارها اليه بحسب شخصيتها وهم اتفقوا على نفى الحركة فى الجوهر فكما لا يصح حركة
الهيولى فى تلك الصور لا يصح حركة النفس فى تلك الصور الذهنية الجوهرية ولو سلم فبطل حصر الحركة فى المقولات الاربع
ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هى مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها بحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها
المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بشخصيتها المتحصلة من تشخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية لاستغناء
النفس عنها فى تقوم ماهيتها وتحصل تشخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما
الحصر فانما هو للحركة الواقعة فى الامور العينية لا مطلقا انتهى والحاصل ان الصورة العقلية عرض فى النفس لاستغناء
النفس عنها فلا يمتنع فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لاحتياج محلها اليها فى التقوم فالدليل الناهض على امتناع

الحركة فى الجوهر غير ناهض على امتناع الحركة فى الصور العقلية واما الكلام فى حصر الحركة فى المقولات الاربع فالظاهر انه غير مختص بالحركة الواقعة فى الامور العينية كيف ولا يدل على ذلك اقاويلهم فى شئ من المواضع لا تصريحا ولا تلويحا بل الظاهر من كلامهم المطابق لاصولهم ان الحركة الواقعة فى الصور العقلية حركة فى العلم وهو من الكيف فهى حركة فى الكيف لا فى الجوهر وان كان يرد عليهم ان كون الصور كيفا لا يستقيم على اصلهم القائل بان الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن واجاب بعض الشراح عن الاشكال بمنع نفى الحركة فى الجوهر مستندا بتجويز الصدر الشيرازى ايا ها فى الاسفار وهذا عجيب لان الاشكال الزامى جدلى مبنى على ما اشتهر بين المشائية من نفى الحركة فى الجوهر سواء صح فى الواقع اولم يصح وتم دليلهم اولم يتم والاستناد بتجويز الصدر فى اعراض المشائية اجمع اعجوبة اخرى وقد يجاب عن الاشكال بان القائل بكون الفكر حركة انما يقول بكونه حركة فى الملاحظة التى هى من كيفيات النفس لا فى الصورة حتى يلزم الحركة فى الجوهر وكون الملاحظة فعلا من افعال النفس ليس بمعنى انها من مقولة الفعل التى يمتنع وقوع الحركة فيها والحق ما اسلفنا من امتناع الحركة فى الصورة والملاحظة **قوله** والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما فان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الى المبادى اصلا بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادى وح لا تتحقق الحركة الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الى المبادى دفعة ثم ينتقل من المبادى الى المطلوب اما دفعة فلا تتحقق الحركة الثانية ايضا او تدريجا فيتحقق الحركة الثانية دون الاولى هذا وقد وقع ههنا من الشارح خبط فى بيان المذاهب فان مذهب الجمهور هو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينه بقوله والحق انه عبارة من حركة النفس الى المبادى وبالعكس ومذهب البعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الثانية او بدونها وقد بينه بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما مع ان سياق عبارته يدل على ان الضرورة تقابل الحركة الاولى على مذهب الجمهور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة على مذهب الجمهور انتفاء مجموع الحركتين سواء كان بانتفاء هما معا او بانتفاء الاولى فقط او بانتفاء الثانية فقط وهذا الخبط آفة الانتحال **قوله** وعليها بناء النظرية هذا هو مذهب البعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولى **قوله** ولهذا يلزم الواسطة خلافا للمتاخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذى هو من لوازم الحركة الثانية لان حصول المطلوب من المبادى يدور عليه وجودا وعدما فاورد عليهم بانه يلزم الواسطة بين البديهى والنظرى اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولى اذ لا تحقق الترتيب فى هذه الصورة فلا يكون نظريا وتحقق الحركة الاولى فلا يكون ضروريا اذ مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه اذ مدار النظرية على مذهب المتاخرين على الترتيب فحيث لا يوجد الترتيب لا تتحقق النظرية وقد نبهناك على الخبط الذى وقع من الشارح فى هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبنار على هذا الزعم الفاسد اورد على المتاخرين هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم الوساطة دهوناش مما وقع له من الخبط نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم على مذهبهم الواسطة بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب واما انتفاء البديهة فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شئ من اقسام الضروري وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة وانت تعلم ان هذا القسم السابع لا يصح ان يعد بديهيا اذ كثيرا ما يقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اي في تطلب المبادي فلو كان هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ولما صح ان يجعل البديهي مقطعا للبرهان ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان تكلف هذا الجواب انما يتوجه اذا قررالايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذي تحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب ولا ضروريا لعدم اندراجه في اقسامه الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع تحقق الضرورة عنده هو وجود الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل يتضاعف الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شئ واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فلتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه الاول **قوله** مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو مبدء لاحدهما منتهى للاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدء للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدءها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدءه المبادي ومنتهاه المطلوب وهذا هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين اينيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها معتبرة بالاتفاق قال في الحاشية الا ان مقابلة انواع الضروري لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان مقابلة بعضها بالنفي والاثبات وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون الضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو سلم انهم اتفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقضي به العقل الصريح **قوله** ولكن الطوسي فسر فلا يصح تفسيره بانه ظفر من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا معنى تفسير المحقق الطوسي يدل على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمقابلة المضاهية المقابلة

Marfat.com

الصاعدة والهابطة **قوله** ولا يخفى عليك ان هذا الايراد مشترك الورود على من فسر الفكر بمجموع الحركتين وعلى من فسر بالحركة الاولى اذا قرر بانه فى الصورة المفروضة اى اذا انتفت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البدهة اعنى انتفاء احدى الحركتين على التفسير الاول وانتفاء الاولى على التفسير الثانى فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراجه فى قسم من اقسام البديهى واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احدا ما على المتاخرين فلانه فى الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم لتحقق مدار النظرية اعنى الحركة الثانية التى من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكر بمجموع الحركتين فلانه على رايه يتحقق الضرورة فى تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكر بالحركة الاولى فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد و لعلك تفطنت بما ايقنت ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتاخرين من لزوم الواسطة بين الضرورى والنظرى ان توجه على المتاخرين فهو متوجه على من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين بدون الاخرى والثانية بدون الاولى فى تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البدهة لعدم اندراجه فى شئ من اقسام البديهى فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضرورى نادر الوقوع غير معدود فى اقسامه لندرته فلا اخاله فى انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتاخرين ايضا فلاى ذنب يواخذ المتاخرين ويعفو عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور فى الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا لكان البديهى كثير الغلط ولارتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم الى البديهى والنظرى واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه **قوله** يلزم عليهم اى على المتاخرين وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر وفى الصورة يتحقق النظرية عندهم لتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى هذا الالزام ايضا على ما تكمن فى ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى لتحقق النظرية لتحقق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التى عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا خبط صريح **قوله** الا ان يقال انت تعلم ان المتاخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضرورى ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا فانه مهما انه نوع من الضرورى لكنه نوع من النظرى ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خبط فى هذا المقام **قوله** فمناط البداهة بالحقيقة عندهم هذا ليس من مذهب المتاخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين **قوله** والاولى ان يجعل

الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهولات سواء تحقق مجموع الحركتين او احدهما ومناط الضرورة
انتفاء الحركة راسا وعلى هذا لا يرد على الاقدمين والآخرين فكان الاولى ان يقول والصواب **قوله** بل انتفاء
الانتقالين معا حتى لو وقع الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة والانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة
يتحقق النظرية اذ يتحقق الواسطة في العلم وانت تعلم ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين كما نص عليه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعلامة الرازي في المحاكمات ففي الصورة المذكورة يتحقق الضرورة بالضرورة
فهذا الترقي ليس في محله ولعل بناء كلامه على ما قال في بعض كتبه من ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين
او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الآخر والمعتبر في النظري توقف
مطلق حصوله على الفكر ان قلت يجوز ان يحصل نظري لجميع العقلاء بالحدس فان ذلك ممكن وح لا يتوقف مطلق حصوله
على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادي المرتبة الحاصلة دفعة قلت كما اعتبر في البديهي سلب التوقف
كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شئ من افراد حصوله محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب
الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شئ منها عليه ولو كان مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل بغيره فكلما تحقق
ذلك الحصول المقدر فلا يتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس كما هو المفروض لا يصادم النظرية انتهى كلامه وهذا
كله ضرب من الهذيان لانا قد ابطلنا فيما سبق ما توهم من ان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر وبينا انه لا يطابق
العقل والنقل فما ذكره بناء فاسد على فاسد وا عجب من ذلك اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر اذ
توقف فرد من افراد الحصول المقدر على النظر يتصور في جميع الاشياء فيرتفع الامان عن البديهيات **قوله** ومن
عد هذا القسم قال في الحاشية اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس انتهى وانت تعلم ان عد ما هو نادر الوقوع اعني
فيما اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضروري مخالف للبديهة والبرهان قطعا لانه مما يقع فيه
الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعات قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا لكن عد ما هو بالحدس من انواع الضروري
ضروري وما قال من ان الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظريات ان اراد به ان الانتقال التدريجي
من خواص النظريات فذلك مسلم لكن لا يلزم منه كون الحدسيات نظرية وان اراد به ان الانتقال المذكور مطلقا من خواص
النظريات فذلك ممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح على اطلاق لفظ النظري على قسم من اقسام البديهي لكن لا
كلام في ذلك وكيف يذهب عاقل الى ان المطلوب الحاصل بلا تجشم كسب واجالة فكر نظري بالمعنى المقابل
للاقسام الستة المشهورة للبديهي **قوله** التي لا بد فيها من واسطة في العلم قال في الحاشية اي في احد انحاء حصوله

انتہی ہذا مبنی علی مازعم من ان النظری ہو مایتوقف مطلق حصولہ علی النظر وقد عرفت فسادہ **قولہ** فان الفارق بین البدیہی والنظری قال فی الحاشیۃ لان البدیہی مالایمکن نفس طبیعۃ حصولہ بالنظر بان لایترتب علیہ شئ من افراد حصولہ ہو لیس الا ما ہو حاصل بنفسہ من غیر واسطۃ فی العلم فما یکون فرد من حصولہ بواسطۃ النظر فی المبادی یکون نظریا فالبدیہۃ مخصوصۃ بالبسائط والمحدود المرکب فعلا الحاصل بنفسہ بالصورۃ الاجمالیۃ والنظریۃ مخصوصۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ انتہی وقد علمناک فیما سبق ان مازعمہ فی تفسیر البدیہی والنظری باطل وما ذکرا من اختصاص البدیہۃ بالبسائط والمحدود المجمل والنظریۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ فسیأتی الکلام علیہ عن قریب انشاء اللہ تعالی **قولہ** ومن ہہنا علم ان العلم بالکنہ قال فی الحاشیۃ فان قیل یلزم منہ انحصار العلم بالکنہ فی العلم بالحد التام مع انہ لیس کذلک لان الانسان مثلا اذا تمثل بنفسہ فی الذہن بحیث یکون مرآۃ لمشاہدۃ جزئیاتہ کان علما لہا بالکنہ البتۃ ولایجوز ان یکون النوع معرفا للجزئیات لما تقرر عندہم من انحصار التعریف فی الحد والرسم ولہذا قالوا ان التعریف بالنوع لایکون الا لفظیا لا یقال التعریف الصنف بالنوع یکون حقیقیا کما یقال لبنی انسان مبعوث بالوحی لتبلیغ الاحکام الالٰہیۃ الی الخلق لانا نقول لو سلم انہ حقیقی فالاصناف حقائق اعتباریۃ عرفیۃ والنوع المشترک بینہا بمنزلۃ الجنس لہا ولا استحالۃ فی ان یکون الشئ نوعا حقیقیا للجزئیات وجنسا للحقائق الاعتباریۃ العرفیۃ قلنا العلم بالکنہ علی نحوین نحو یختص بالنظریات وہو ما یکون بالصور التفصیلیۃ کما حققناہ ونحو لایختص بہا کما ہو علم الجزئیات بالنوع فالجزئیات اذا کانت نظریۃ فانما یکون مجہولیۃ النوع بالکنہ وحدودہا بالحقیقۃ حدود النوع وہو یاتہا الشخصیۃ لاتکون نظریۃ لان علمہا اما حضوری کعلم المجردات بانفسہا او حصولی بالاحساس او التخیل او التوہم فعلمہا بالنوع لایکون الا بمجرد الالتفات لا لتحصیل المجہول فتفکر بدقۃ انتہی والتحقیق الحقیق بالاختیار ان العلم بالکنہ عبارۃ عن علم نفس حقیقۃ الشئ وہو قد یحصل بعد تجشم الفکر واعمال النظر بعد تحصیل مبادیہ سواء کانت فائتیۃ کما فی علم حقیقۃ الشئ بالحد او عرضیۃ کما فی علمہ بالرسوم بناء علی تجویز افادۃ الرسم کنہ الحقیقۃ کما ہو الحق وقد یحصل بلا تجشم الفکر بل یحصل دفعۃ فقد یحصل بلا حصول المبادی وقد یحصل بان یحصل المبادی ایضا دفعۃ بلا تجشم الفکر فالعلم الاول اعنی العلم بحقیقۃ الشئ الحاصل بتجشم الفکر نظری قطعا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثانی اعنی العلم بحقیقۃ الشئ الحاصل بلا تجشم النظر سواء کان مع حصول المبادی دفعۃ او بدونہ ضروری قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالکنہ ما بیناہ فالقول باختصاص العلم بالکنہ بالنظریات باطل قطعا لاسیما وقد صرح فیما سبق نقلہ آنفا من الحاشیۃ ان العلم بالبسائط والمحدود المرکب الحاصل بالصورۃ الاجمالیۃ بدیہی مع ان ہذا العلم علم بالکنہ بالمعنی الذی بیناہ وان اراد بہ ما اصطلح علیہ بعض المتاخرین وقلدہ الشارح علی سجیتہ اعنی علم الشئ بذاتیاتہ فلا یصح الحکم باختصاصہ بالنظریات مطلقا لجواز ان یحصل المبادی دفعۃ

Marfat.com

ثم يحصل المطلوب دفعة فيكون ذلك العلم ضروريا لا نظريا والعجب ان الشارح يزعم ان التصور المعرف بالفتح لا يحصل بالاكتساب بل الحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالكسر بالذات وللمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم تتحقق الحركة الاولى وحصلت المبادي دفعة فعلى رايه لا يمكن الانتقال من المبادي الى المطلوب في التصورات اصلا اذ لا يحصل على رايه الا صور المبادي ويلتفت بها الى المطلوب وانما يتصور الانتقال المذكور لو حصلت صورة جديدة وراء صور المبادي فيلزم على رائه ان يكون العلم بالكنه اعني علم المطلوب بذاتياته اذا حصلت دفعة ضروريا قطعا اذ لا سبيل لتحقق الانتقال من المبادي الى المطالب على رائه وهو الذي جعله من خواص النظريات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بين البديهي والنظري واما حصول الالتفات الى المطلوب بحصول المبادي فلا يجعل المطلوب نظريا لانه صرح في الحاشية المنقولة آنفا بان علم الجزئيات بالنوع لا يكون نظريا لانه لا يكون الا لمجرد الالتفات لا لتحصيل المجهول وهذا صريح في ان حصول الالتفات لا يكفي للنظرية كيف ولو كفى كان علم الجزئيات بالنوع نظريا وكان التعريف اللفظي اليفه كاسبا للنظري وهو صريح البطلان فظهر ان ما حققه المحققون الذين هلك الشارح في تقليدهم امعون من بيت العنكبوت والعلم الحق عند ذي الملك والملكوت **قوله** خوطب به سقراط خاطب به ماتن سقراط وقال ان كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه وان كان مجهولا فبم تعرف انه المطلوب عند حصوله كعبد آبق نيشده من لا يعرفه فانه لو وجد ذلك العبد فبم يعرف انه ذلك العبد الآبق الذي كان في طلبه فعرض عليه سقراط قياسا واستنتج منه مطلوبا ولم يحل عقدة الشك هكذا نقل في فواتح كتاب البرهان من الشفاء **قوله** واجيب عنه بمنع الحصر بحتمل تقريرين الاول انا لا نم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى يلزم تحصيل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه فيكون مشعورا به صالحا لان يتوجه اليه الطلب مجهولا من وجه اي من حيث نفس حقيقية فيطلب العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علمنا بهذا الوجه قصدنا علم حقيقته فهو معلوم لنا من وجه وصالح لان يتوجه اليه الطلب فاذا اعملنا الفكر وانتقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه المجهول اعني حقيقته معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحاصل انما كان علما بالكاتب وما حصلناه بالفكر هو العلم بالحقيقة والطلب المجهول المطلق اذ الحقيقة لم يكن مجهولا مطلقا بل كانت معلومة بالوجه وهذا التقرير هو الذي يتوجه عليه عود السوال في بادي الراي ويندفع عنه عود السوال بتوضيح حاصل الجواب بما ذكرنا والمطلوب على هذا التقدير هو الوجه المجهول والمعرف ما يحصل بالحركة الفكرية بعد كون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول المطلوب هو حقيقة الانسان ومعرفها صدره اعني الحيوان الناطق الذي حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه فالوجه المعلوم اعني الكاتب مثلا وجه للوجه المجهول اعني حقيقة الانسان فليس ههنا ثلثة امور

Marfat.com

الوجہ المعلوم والوجہ المجہول ذوالوجہین فانما ہناک امران الوجہ المعلوم وذوالوجہ وہوالوجہ المجہول فلا یناسب ہذا التقریر
ماذکرناہ قد المحصل اذلیس المطلوب امرا ثالثا سوی الوجہین التقریر الثانی انا لانم ان المطلوب اما معلوم مطلقا واما
مجہول مطلقا لجواز ان یکون معلوما من وجہ مجہولا من وجہ سوا رکان ذلک الوجہ الذی فرض المطلوب مجہولا من
ذلک الوجہ مجہولا فی نفسہ او معلوما فی نفسہ کما اذا کنا نعلم الانسان من حیث انہ کاتب ولم نک نعلمہ من حیث انہ حیوان
ناطق فطلبناہ من الوجہ الذی کنا لا نعلمہ بہ فانتقلنا من الانسان المشعور بہ بوجہ الکاتب الی مبادیہ اعنی الحیوان الناطق
سوا رکان تلک المبادی قبل ذلک مجہولۃ فی انفسہا او معلومۃ فی انفسہا لکنہا لم تکن مرأۃ لملاحظۃ الانسان مثلا فلما استحضرنا
تلک المبادی ورتبناہا جعلناہا مرأۃ لملاحظۃ الانسان مثلا فالتفتنا بہا الیہ فحصل لنا العلم بالانسان من حیث انہ حیوان
ناطق وقبل ذلک کان الانسان مجہولا لنا من ہذا الوجہ فالمطلوب علی ہذا التقریر ہو ذوالوجہین المشعور بہ بالوجہ المعلوم
قبل الحرکۃ الفکریۃ والمعرف ہو الوجہ الذی کان المطلوب مجہولا من ذلک الوجہ فہہنا ثلثۃ امور الوجہ المعلوم الذی کان
المطلوب معلوما من ذلک الوجہ والوجہ الذی کان المطلوب مجہولا من ذلک الوجہ فصار معلوما بذلک الوجہ بعد الحرکۃ الفکریۃ
وذوالوجہین فالاول کالکاتب مثلا والثانی کالحیوان الناطق مثلا والثالث کالانسان مثلا وبہذا التقریر ہو الذی ینطبق
علیہ کلام ناقد المحصل ولا یناسبہ جواب الملخص واعلم ان فی اکتساب المجہولات التصوریۃ من المعلومات التصوریۃ مسلکین الاول
المسلک المشہور من ان فی التعریف صورتین صورۃ المعرف بالکسر وہی الکاسبۃ وصورۃ المعرف بالفتح وہی المکتسبۃ وان
المترتب علی التعریف ہو العلم بصورۃ المعرف بالفتح والثانی ما زعمہ بعض المتاخرین واقتفی بہ الشارح من ان فی التعریف
صورۃ واحدۃ ہی صورۃ المعرف بالکسر لکنہا مرأۃ لملاحظۃ المعرف بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت الیہ بالذات
علی عکس المعرف بالکسر فانہ حاصل بالذات ملتفت الیہ بالعرض والتقریران اللذان ذکرناہما تامان علی کلا المذہبین اما التقریر
الاول فلان المطلوب علی ہذا التقریر ہو الوجہ المجہول المعلوم بالوجہ المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مبادیہ وانتقلنا منہا الیہ حصل
لنا المجہول بالحصول صورتہ کما ہو علی المسلک الاول او بصیرورتہ ملتفتا الیہ بالذات بتلک المبادی کما ہو علی رای المسلک الثانی
واما التقریر الثانی فلان المطلوب علی ہذا التقریر ہو ذوالوجہ فاذا کنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجہ معلوم ثم استحضرنا مبادیہ
وانتقلنا منہا الی الوجہ حصل لنا ذوالوجہ من وجہ کان مجہولا لنا من ذلک الوجہ سوا رکان حصول ذی الوجہ بحصول صورتہ
بالذات او بالالتفات الیہ بالذات وبالجملۃ فلا یبتنی کلا التقریرین علی احد المسلکین کما یتوہم القاصرون **قولہ** فعاد قائلا
اعلم ان فی علم الشیٔ بالوجہ احتمالات الاول ان الوجہ فیہ حاصل بالذات وملتفت الیہ بالعرض وذوالوجہ حاصل بالعرض
وملتفت الیہ بالذات وہذا مذہب المتاخرین والثانی ان الحاصل بالذات والملتفت الیہ بالذات ہو الوجہ من حیث الاتحاد وبذی الوجہ

Marfat.com

وهذا مذهب المتقدمين والثالث ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو نفس الوجه واما ذو الوجه فليس بحاصل ولا ملتفت اليه اصلا لا بالذات ولا بالعرض وبهذا الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون علم الشئ بالوجه اذا عرفت هذا فاعلم ان تقرير العود على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول والمعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم لكونه معلوما ولا المجهول لكونه مجهولا فالاشكال بحاله فان بنى العود على الاحتمال الثالث تم ويكون الجواب ابطال ذلك الاحتمال وان بنى على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاتحاد الوجه المعلوم مع الوجه المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجه معلوما لم يكن المطلوب حاصلا ولا ملتفتا اليه مطلقا لا بالذات ولا بالعرض بقي المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وهذا هو حاصل جواب المص عن العود ولا مساس لجواب ناقد المحصل بهذا التقرير اصلا اذا المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال ناقد المحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الثالث اعني ذا الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا لكون الوجه المعلوم آلة المشاهدة ولا معلوما مطلقا لكونه مجهولا من وجه آخر غير الوجه المعلوم ولا يمس هذا التقرير جواب المص لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لا ذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك الوجه ثم لا يخفى ان العود على التقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر كالانسان اذا كان معلوما من حيث انه كاتب ومجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه ولا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما من وجه بان يكون الوجه مرآة لملاحظته ومجهولا من وجه بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظته ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا اذا قلنا ان المطلوب اعني الانسان معلوم من وجه الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم والحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اولا فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه وهذا هو جواب ناقد المحصل واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فشتان بين الامرين ولعل ناقد

Marfat.com

المحصل لم تعرض لهذا النظر الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من وجه كون الوجه نفسه مجهولا الصحيح كون ذلك الوجه بنفسه مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه نفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمعزل عن الغرض هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يحتمل تقريرين لستقيم على اولهما كلام المصر لا كلام ناقد المحصل وعلى ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المص فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المص من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشارح لا يخلو من خبط **قوله** واجيب عنه واختاره المص حاصل الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومة بعض اعتبارا تها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على التقرير الاول الذي ذكرناه سابقا و لانطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه انا لانم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشئ ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشئ بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما ينادي به كلام المص فما ذكره ليس توضيحا لكلام المص بل هو مسخ له ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله **قوله** معلوم بالوجه المعلوم اعلم انه لابد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعا سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصلا بلا نظر كما اذا علمنا شيئا بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا او لا بوجه ما بلا نظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بحده وما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم التسلسل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اشتهر فيلزم ان يسبقه العلم بالوجه وهكذا في غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر بان ينتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجا ثم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في علم الشئ بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجوه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل بلا اكتساب على الطلب لزم التسلسل قطعا واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم الشئ بالوجه بان الحاصل والملتفت اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه والملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

Marfat.com

قبل الحركة الفكرية ملتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم ملتفتا اليه بالذات كما لا يخفى **قوله** واجاب ناقد المحصل قد عرفت حال الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين وقد علمناك سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرف بالكسر حصول صورة المعرف بالفتح فتذكر **قوله** بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير متوقف على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امرا آخر مرآة لمشاهدته ولا مدخل لقوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح في اصل الجواب وانما ذيل الجواب بهذا الكلام تبيانا لما هو الحق من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم لا الالتفات فقط او يقال انه اراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسلكين **قوله** وانت خبير حاصله ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وانما الحاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا سوى الوجهين وانت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض على قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا مدخل له في الجواب فيكون الجواب سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل مبنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدماء من ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات ايضا امرا ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف امر لقصد

Marfat.com

والالتفات لانه يدل على ان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض الا ان يقال ان
وجه الخلاف بين امر القصد والالتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرف بالكسر واما
المعرف بالفتح فحاصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعرف بالكسر من حيث اتحاده مع المعرف بالفتح
ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبني على قول فاسد اعني القول لعدم حصول المعرف بالفتح في التعريف وستعرف
فساده عن قريب فيكون فاسدا فكلام ناقد المحصل محصل جيد عند الناقدين **قوله** فان في التعريفات تصورا واحدا علمناك سابقا ان
في التعريف مسلكين الاول ان المعرف يفيد علما حاصلا بالامر الذي حاصلا وهو علم المعرف بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
الثاني ان في التعريف صورة واحدة هي صورة المعرف بالكسر لكنها آلة لملاحظة المعرف بالفتح فالمترتب على الكسب التصوري
هو الالتفات الى المعرف بالفتح لا غير وهذا مذهب بعض المتاخرين الذين هلك الشارح في الاقتدار بهم والحق هو المذهب الاول
اذ المترتب على الكسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبديهة والنظرية دون الالتفات والملاحظة التي هي من افعال النفس واما
المذهب الثاني فباطل من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من التصورات نظريا حاصلا بطريق الكسب ولا يحصل صورة
غير حاصلة بالنظر ولا تحقق الانتقال من المبادي الى المطلوب الثاني انه يلزم عليه ان لا يكتسب نظري من نظري اذ النظري
الكاسب اما ان يكون حاصلا اولا فان كان حاصلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظري بالكسب وان لم يكن
حاصلا بل كان الحاصل كاسب ذلك النظري الكاسب كحد الحد مثلا فاما ان يجعل كاسب الكاسب كحد الحد مرآة لملاحظة المكتسب
من المكتسب اعني المحدود مثلا الغا الكاسب المتوسط الذي فرض نظريا او يجعل مرآة لملاحظة الكاسب النظري فالمكتسب النظري غير
ملاحظ ولا ملتفت اليه فلا يكون مكتسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرآة لملاحظة النظري الكاسب والنظري الكاسب
مرآة لملاحظة النظري المكتسب لان النظري الكاسب ليس حاصلا حتى يكون مرآة لملاحظة غيره وانما الحاصل كاسب الكاسب
الثالث ان المعرف بالفتح قد لا يكون موجودا في الخارج فلو لم يكن موجودا في الذهن ايضا كان لا شيئا محضا فكيف يتعلق به
الالتفات الا ان يقال ان المعرف بالكسر متحد معه بنحو من الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرف بالكسر وبهذا القدر
من الوجود كاف لتعلق الالتفات وانت تعلم انه لو لم يلاحظ الذهن التغاير بينه وبين المعرف بالكسر لم يمكن ان يجعل المعرف بالكسر
مرآة لملاحظته وآلة للالتفات اليه فلا بد له من وجود منحاز عن وجود المعرف بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام في بحث
التعريف انشاء الله تعالى **قوله** وانما قيدنا المطلوب بالتصوري كلام الشيخ في فواتح كتاب البرهان من الشفاء صريح في انه
لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصوري وهو الحق فان حاصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل
الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق جار في التصورات والتصديقات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

فيحصل صورة ما بعد ما حصل صورة

معلوم من وجه ومجهول من وجه جار فيهما بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجهولا بالعلم التصديقي فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات اظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكر فيما سبق من ان التصديق اعني الاذعان الذي هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السوال في النسبة الجزئية او ما يفرض متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمناك سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل فيكون هذا الكلام بناء فاسد على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شيء من العلوم نظريا ومكتسبا ومترتبا على النظر اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك عنده هو الالتفات لا العلم وهذا كله آفة التقليد والله ولي العصمة والتسديد **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له اولانواعه اولاعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية بل لا يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا في العلم الطبعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الخرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او عرضا ذاتيا له فاما ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او يثبت له ما يلحقه لامر عام كقولنا كل حركة ينقسم لا الى نهاية فانه عارض له بواسطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او يثبت له ما يلحقه لامر عام كقولنا كل حركة طبيعية لا تخلل السكون بينهما او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا او نوع موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا هل لطور الحركة تخلل السكون فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اولانواعه اوعوارضه اولانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه دلالة على ان قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل هي عوارض ذاتية لانواعه اولانواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشيء لامر اخص عرض غريب له والعرض الغريب لا ينسب اليه ولا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمراد الشيخ بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية له وذكر ما بعدها

Marfat.com

للبيان واما العوارض الذاتية فى تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كالتحيز للجسم لا يعم العرض الذاتى الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هى القضايا التى محمولاتها عوارض شاملة للموضوع على الاطلاق واما العوارض شاملة له على التقابل فشاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق والقسم الثانى شامل له على التقابل فى غاية السخافة والسقوط لان العوارض الغريبة للموضوع على نحوين فمنها ما هى عوارض ذاتية لانواعه واعراضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه ومنها ما هى غريبة بالقياس الى انواعه واعراضه ايضا فالنحو الثانى لا ينسب اليه ولا يبحث عنه فى العلم واما الاول فلا ريب فى كونه مبحوثا بل ما من علم الا ويبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وما وقع فى عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها فى العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها فى العلم مطلقا والا يجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى ويجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتى لنفس موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذى هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتى بواسطة امر اعم هو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة اذ ما يعرض الشئ بواسطة امر اعم عرض غريب قطعا وقد تقرر عندهم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها والا لم تتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ فى برهان الشفاء بل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل محمولات لما هى اعراض غريبة بالقياس اليه ففى المسئلة القائلة الفلك لا يقبل الخرق والالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة الجسم فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم وانما هو عرض ذاتى للفلك ايضا فقد قال الشيخ فى برهان الشفاء فى خواتم الفصل الذى نقلنا كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضه واعراض اعراضه والكانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله واعراضه واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجرى مجرها انتهى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التى موضوعها عرض ذاتى لموضوع العلم جنس موضوع العلم او نوعه او فصله ولا ريب فى ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فقد وضح ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه فاذا كان موضوع المسئلة عرضه الذاتى ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فلا يبحث فى العلم عن جنسه وفصله من حيث انهما جسميات موضوعه اذ جوهريات موضوع العلم تكون مفروغة عنها فى العلم ولا من حيث انهما من اعراضه الذاتية لانهما ليسا من تلك الاعراض بل من حيث انهما من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى فهما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار ولهذا قال الشيخ فى ذلك الفصل

Marfat.com

ان الموضوع فی المسئلة الخاصة لعلم ما اما ان یکون داخلا فی جملة موضوعه او کائنا من جملة اعراضه الذاتیة له والداخل فی جملة موضوعها
اما نفس موضوعه سواء کان واحد الموضوع او کثیر الموضوع مثل قولنا هل الجسم منقسم الی مالانهایة له وذلک فی مسائل العلم الطبیعی واما
نوع له کقولنا هل الهواء المحبوس فی المار یندفع الی فوق بالطبع اولا نضغاطا نقاسر منه وهل العصب مبدء الدماغ او القلب والکائنة
من اعراضه الذاتیة اما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا هل حرکة کذا مضادة لحرکة کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا هل الاضافة
الشمسیة مسخنة او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی له کقولنا هل البطاء الحرکة تتخلل سکون انتهی فالمحمولات فی المسائل انتی موضوعاتها
انواع لموضوع العلم او انواع اعراض له لیست عوارض ذاتیة لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشیخ قد نص علی ان
مایعرض الشیء لامر اخص وکان ذلک الشیء محتاجا فی لحوقه ایاه الی ان یصیر نوعا معینا متهیأ لقبوله لایکون عرضا ذاتیا له فمحمولات
تلک المسائل لاتکون اعراضا ذاتیة لنفس موضوع العلم ومانطین من انها وان لم تکن عوارض ذاتیة لموضوع العلم اذا اخذ لابشرط
شیء فهی من اعراضه الذاتیة اذا اخذ من حیث هو لالابشرط شیء او من حیث سریانه فی الافراد کلا او بعضا فستعرف انه اخس
من ان یلیفت الیه واما ماقال بهمنیار فی التحصیل لو کانت العوارض الغریبة یبحث عنها فی العلم لکان یدخل کل علم فی کل
علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص ولکان العلم الجزئی علما کلیا ولما کانت العلوم متبانیة انتهی فلا یدل علی عدم جواز البحث فی
العلم عن العوارض الذاتیة لانواع موضوعه ولانواع اعراضه الذاتیة لانه انما عنی بالعوارض الغریبة التی حکم بعدم جواز البحث
عنها فی العلوم العوارض الغریبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لایلزم من البحث فی العلم عن العوارض الذاتیة
لموضوعات المسائل التی هی عوارض غریبة بالقیاس الی موضوع العلم الادخول المسائل التی موضوعاتها انواع لموضوع العلم او
انواع لاعراضه ومحمولاتها اعراض ذاتیة لموضوعاتها فی العلم ولاضیر فیه وقد نص الشیخ علی ان موضوع الفن اذا کان نوعا لموضوع
الصناعة ولم یوخذ مع حیثیة لم توخذ فی موضوع الصناعة فهذا الفن جزء من هذا العلم کما فی فن السمار والعالم والطبعی نعم لو جاز البحث
فی العلم عن العوارض الغریبة مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم کون النظر فی علم مخصوص وکون العلم الجزئی کلیا فالعلم الطبعی
مثلا مایبحث فیه عن العوارض الذاتیة للجسم اولانواعه اولاعراضه وانواع اعراضه من جهة اشتماله علی قوة التغیر فلا یلزم اختلاطه
بالعلم لایبحث فیه عن تلک العوارض ولاصیرورته علما کلیا فلو کان مراده بالعوارض الغریبة العوارض الغریبة بالقیاس الی
موضوع العلم فقط لم تتم تعلیله ومن العجائب ماوقع عن بعض الشراح فی بعض تعلیقاته قال عدم البحث فی العلم عن العوارض
الغریبة لموضوعه مبنی علی مقدمات استحسانیة هی انه اذا کان شیء موضوعا لعلم وکان له انواع ولم یکن لبعض انواعه احوال
کثیرة وکان لبعضها تلک مطلقا او مقیدا بقید فناسب ان یجعل احوال البعض من جملة العلم الذی موضوعه ذلک الشیء واحوال
البعض الآخر علما آخر واقعا تحته فالقوم لما وجدوا للموجود الذی هو موضوع الالهی انواعا کثیرة ووجدوا لبعضها احوالا کثیرة کالجسم

Marfat.com

الطبعی مقیدا بالحرکۃ والسکون والعدد والمقدار بلا تقیید والنفس الناطقۃ من حیث کونہا مبدء عمل والمعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی المجہولات جعلوا کلا من مباحث تلک الاشیاء علما براسہ واخرجوہ من العلم الذی موضوعہ الموجود واذلم یجدوا مباحث البعض الآخر کذلک ادرجوہا فی ذلک العلم کمباحث المفارقات ونحوہا وقس علی ذلک حال الطبعی والطب فان بعض انواع الجسم الطبعی الذی ہو بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض لما کان لہ احوال کثیرۃ مہمۃ جعلوہا علما براسہ وافردوہ عن الطبعی وجعلوہ تخمۃ بخلاف مباحث النبات والحیوان والانسان لا من ہذہ الحیثیۃ فانہم جعلوہا من اجزاء الطبعی وبالجملۃ فیجوز البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوع العلم وانہ لم یقع البحث فی علم عما یعرض موضوعہ بوساطۃ امر اعم مع جواز البحث عن العرض الغریب لانہ لم یوجد اعم یکون احوالہ قلیلۃ وللاخص منہ احوال کثیرۃ حتی یدرج مباحث احوال الاعم فی العلم الذی موضوعہ الاخص قال وبہذا یندفع ما قال بہمنیار اذا نما یلزم دخول کل علم فی کل علم لو لم یکن فی کل علم مباحث کثیرۃ یستحسن افراد العلم بہا عن العلم بما عداہا وانما یلزم کون العلم الجزئی کلیا لو کانت مباحث العلم الکلی قلیلۃ یستحسن ادراجہا فی العلم الجزئی وانما یلزم عدم تباین العلوم لو لم یکن لکل منہا مباحث کثیرۃ یستحسن افرادہا بالتدوین ہذا کلامہ ملخصا وہذا الکلام اخص من ان یلتفت الیہ والوقت اغر من ان یضاع فی الاعتراض علیہ افلیس ان العلوم انما تتمایز بتمایز موضوعاتہا وتمایز الموضوعات قد یکون بتباینہا کموضوع الحساب وموضوع الطبعی وقد یکون بالعموم والخصوص کموضوع الطبعی وموضوع الطب وقد یکون بالحیثیات الملحوظۃ فی البحث کما فی موضوع فن السماء والعالم وموضوع الہیئۃ المجسمۃ وعلی ما ذکرہ ہذا القائل یکون تمایز العلوم فیما بینہا لاجل کثرۃ مباحثہا وقلتہا ویکون کل علم یفرض فنا من العلم الالہی ویکون کل صناعۃ جزئیۃ کعلم الارغنون وعلم الفلاحۃ وغیرہما من اجزاء الفلسفۃ الاولی لامر جزئیاتہا والتزام ذلک انسلاخ عن الفطرۃ الانسانیۃ اما العلم الالہی باحث عن احوال ما لا یفتقر فی الوجود الی المادۃ ویلحظ ہذہ الجہۃ فی کل مسئلۃ مسئلۃ وکل فن فن من ذلک العلم فکیف یندرج فیہ العلم الطبعی الباحث عن احوال ما یفتقر فی الوجود الی المادۃ من جہۃ اشتمالہ علی المادۃ والبحث عن احوال الاخص انما یندرج فی العلم الباحث عن احوال الاعم اذا لوحظ فی البحث عن احوال الاخص الحیثیۃ الملحوظۃ فی البحث عن احوال الاعم ولذا کان البحث عن احوال کائنات الجو والمعادن والنبات والحیوان والانسان اجزاء للطبعی ولم یکن علم الکیمیاء الذی موضوعہ الاجساد المعدنیۃ وعلم الفلاحۃ وعلم الفطرۃ وعلم الطب اجزاء منہ بل جزئیات لہ واما ما ینطق بہ کلامہ من ان علم المفارقات مقالۃ مباحثہ جعل من اجزاء العلم الکلی فزیادۃ تعمۃ فی الطنبور لان موضوع علم المفارقات المسمی بالعلم الالہی بالمعنی الاخص الملقب بالفلسفۃ الاولی ہو الآلہ الحق والمفارقات النوریۃ والمبحوث عنہ فیہ احوال موضوعہ الخاصۃ بہ موضوع العلم الالہی بالمعنی الاعم اعنی العلم الکلی المسمی بالفلسفۃ الاولی ہو الموجود بما ہو موجود والمبحوث عنہ فیہ احوال الموجود بما ہو موجود فتوہم کون علم المفارقات جزء من العلم الکلی توہم بعید فانہ لیس علما کلیا بل من جزئیات ہذا العلم

Marfat.com

استنهاه انه لما راى القوم يقسمون الحكمة الى علم يتعلق باحوال الغير مفتقر الى المادة فى الوجود ين ويسمونه بالطبعى والى علم يتعلق باحوال ما يفتقر اليها فى احد الوجودين ويسمونه بالرياضى والى علم يتعلق باحوال ما لا يفتقر اليها فى الوجودين ويسمونه بالالهى حسب ان الثالث هو العلم الكلى وان علم المفارقات جزء منه وليس الامر كما زعم اذ الثالث ينقسم الى قسمين احدهما العلم بتقاسيم الوجود واحوال الموجود بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلى المسمى بالفلسفة الاولى والثانى هو العلم الربوبى الملقب باقتوحيا فنسبة الثانى الى الاول كنسبة فن السمار والعالم الى فن سماع الطبعى الباحث عما يعم الاجسام لا كنسبة فن السمار والعالم الى العلم الطبعى وافحش من ذلك كله تجويزه ادراج العلم الكلى الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئى الباحث عن احوال الاخص وحكمه بان عدم وقوع ذلك انما هو لعدم وجود اعم يقبل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على رائه ان يجعل الفلسفة الاولى جزء من علم الارغنون والفلاحة والسطرة غاية الامر ان يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه بعدم وجود اعم يقبل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فى حيز الخفاء فلعل احوال الحيوان المبحوث عنها فى كتاب الحيوان من الطبعى اقل من مباحث الطب فيستحسن على رائه ان يجعل كتاب الحيوان جزء من الطب واما جوابه عن كلام بهمنيار فهو التزام للوازم لا منع للملازمة اذ حاصل كلامه يرجع الى ان لا باس فى دخول كل علم فى كل علم وكون العلم الجزئى كليا وعدم تباين العلوم وانما افرز كل منها عن الآخر لاجل كثرة كل منها واللوازم باطلة بلا ارتياب وقد افضى بنا الكلام الى الاطناب فى هذا الباب تبصرة للاولى وتذكرة للطلاب بالحق والصواب **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بل ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه بالتفصيل الذى سبق والمراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها اعراض ذاتية له او احوال منسوبة اليه فلا يرد ان العرض الذاتى للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتى لعرضه الذاتى المساوى له بواسطة المساوى واما عارض له بواسطة المساوى فهو عارض لهذا المساوى بالذات فيصدق على عرضه الذاتى انه يبحث فى العلم عن عرضه الذاتى فينتقض به تعريف للموضوع وذلك لانه لا بحث فى العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذاتى بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم فانما يبحث عنها فى العلم لكونها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه وفى الفن والباب لكونها من الاعراض الذاتية لموضوع الفن والباب مثلا انما يبحث عن قوة اللمس فى الطبع لانه من الاحوال المنسوبة الى الجسم الطبعى وفى كتاب الحيوان لانه من العوارض الذاتية للحيوان فلا ينتقض التعريف بموضوعات المسائل اذ لا يبحث فى العلم عن عوارضها الذاتية لانها عوارضها الذاتية وانما يبحث عنها فى العلم لانها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه نعم يرد النقض بها على من اكتفى فى تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على موضوعات المسائل انها يبحث فى العلم عن اعراضها الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية لها لا من حيث انها اعراض

Marfat.com

ذاتية لنفس موضوع العلم لكونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم في حصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه او الاحوال
المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يبحثون عن النفس الناطقة واحوالها في العلم الطبعي مع انها ليست نفس موضوع العلم
ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتي له ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي او لنوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجاب عنه بان النفس صورة منوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزء
الموضوع ويثبت له ما هو عرض ذاتي له والبحث عن النفس من هذا القبيل وفيه ان النفس انما كانت جزء من الانسان فليست جزء
من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزء لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزء نوع موضوع
العلم ايضا وان كان ذلك الجزء مباينا لموضوع العلم وما يقال من انه لا حاجة الى تجويز البحث عن جزء النوع فان جزء النوع يكون
عرضا ذاتيا لجنسه الذي هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزء من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها في
الطبعي بحث عن العرض الذاتي لموضوعه ولا ريب في جوازه ووقوعه لا يكاد يتم اذ العرض الذاتي للشئ ما يعرضه ويحمل عليه اما
مواطاة او اشتقاقا والنفس ليست عارضة للجسم لانها مباينة اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مساغ لعدها من
الاعراض الذاتية للجسم وما يتخيل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذي هو الجسم خال عن التحصيل كما سيأتي انشاء
الله تعالى في مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاذهان من ان البحث عن النفس استطرادي من جهة تعلقه بالبدن و
انما هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطى اعني الرياضي الباحث عما لا يفتقر الى المادة افتقارا كليا ولا يستغني عنها استغناء
كليا فان النفس تحتاج الى المادة في حدوثها وتستغني عنها في بقائها ولما قضى الوطر عن مباحث النفس في كتاب من الطبعي
ولم تبق حاجة الى استينافها في الرياضي خص موضوع الرياضي بالكم وهذا الغافل قد غفل عن ان الرياضي باحث عما يفتقر
في الوجود العيني الى المادة ويستغني عن اعتبار خصوص المادة في الوجود الذهني وان النفس لا تفتقر في وجودها العيني الى
المادة لانها قائمة لا في مادة انما تحتاج في حدوثها الى مادة تتعلق هي بها تعلق التدبير والتصرف لا غير وبين الامرين
بون بعيد نعم وقال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكرها في الطبعي استطرادي لكان اقرب
من ان يصغى اليه وقد استوفينا الكلام في هذا المرام في تعليقاتنا على تلخيص الشفاء لسيدي وابي اب الآباء جزاه الله عنا
خير الجزاء وتغمده بالغفران والرضوان والرضاء **قوله** اي الامور الخارجة قال الشيخ في برهان الشفاء ان المحمول في
المسئلة يكون مجهول الانية فيطلب فيها الانية لانه مجهول اللمية فيطلب فيها اللمية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة
جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحمولات التي تؤخذ في حد الشئ يجب ان تكون بينة

الانسان

Marfat.com

الثبوت للشئ اذا تحقق الشئ بذا كلامه فقد فصل القول فى ذلك ثم قال وقد يبرهن على وجودها يعنى الذاتيات لشئ اذا كان عرف لعوارضه ولم يكن تحقق جوهره فعرف مثلا من جهة ما هو منسوب الى شئ اوله فعل او انفعال ولم يكن عرف ذاته مثلا انما يطلب هل النفس جوهر اوليس بجوهر والجوهر جنس للنفس لكن انما يطلب بذا اذا لم نكن عرفنا النفس بذا تها بل عرفناها من جهة ما هى مضافة الى البدن وكمال ماله ولصدر عنها الافاعيل الحيوانية وبالجملة اذا عرفناها من جهة انها شئ ما كمال كذا او مبدء لكذا فنكون بعد ما عرفنا ذا تها فاذا لم نكن وضعنا حقيقة ذا تها لم نطلب حمل امر آخر عليها ذلك الامر جنس لذا تها ولم يكن المحمول فى طلبنا بالحقيقة جنسا للموضوع فى القضية بل كان جنسا لامر آخر يعرض له بذا الذى يطلب المحمول له بذا كلامه وبالجملة فالبحث فى العلم انما يكون عن الامور الخارجة عن موضوعه العارضة له بالذات او بواسطة امر مساو له اعنى العوارض الذاتية له ومن ههنا تفهم يقولون ان الموضوع وذاتياته تكون مفروغة عنها فى العلم واما ما يستدل به على ذلك من ان مسائل العلم قضايا يكون فيها اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع وهو يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه من المسائل لزم توقف الشئ على نفسه ففى غاية السقوط لانه ان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على ثبوت الموضوع اى وجوده فمسلم لكن لا يلزم منه الا ان يكون اثبات الوجود للموضوع مفروغا عنه لا اثبات ذاتياته له وان اريد ان اثبات المحمولات المطلوبة للموضوع موقوف على اثبات ذاتيات الموضوع له فذلك فى حيز الخفاء واما ما قيل فى ازاحة ذلك من ان فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له مم والحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات شئ لشئ على اثباته مم فليس بشئ اذ مقصود المستدل هو ان التصديق بالهلية المركبة الذى هو المطلوب فى المسائل متوقف على الهلية البسيطة للموضوع فان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا يتوقف هذا على فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له ولا على توقف اثبات شئ لشئ على اثباته فتامل **قوله** العارضة ما يقال ان المراد بالعارض الخارج المحمول بالمواطاة بناء على ان المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطاة وذكر المبادى فى الامثلة ممن تميل التسامح ليس بشئ فقد صرح الشيخ بان العوارض اللاحقة للموضوع قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منهما فالاول نحو كل جسم ففيه مبدء ميل فان مبدء الميل هو الصورة والثانى نحو كل جسم فله حيز طبعى والثالث نحو كل جسم محدد الجهات فلكى والرابع نحو كل جسم فلكى متحرك واما ان المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطات فجوابه انه كما يقصد فى المسائل اثبات بعض العوارض للموضوع مواطاة فقد يقصد اثبات حلول بعضها فى الموضوع وقيامه به ايضا كما فى المثال الاول على ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تكون موضوعات لها كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان والوجود زائد على الماهية فلا يلزم من كون المعتبر فى المسائل هو الحمل بالمواطاة ان لا يكون غير المحمول

Marfat.com

بالمواطات عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث هي هي اعلم انه لما اشتهر في تعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ورد عليه انه ما من علم الا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فلا يصح قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لنفس موضوعه وما يتوهم من ان محمولات المسائل التي موضوعاتها انواع لموضوع العلم اولا عراضه الذاتية وان لم تكن عوارض ذاتية شاملة للموضوع على الاطلاق فهي عوارض ذاتية شاملة له على التقابل في غاية السخافة اذ ما يعرض الشئ لامر اخص لامحالة عرض غريب له والعرض الذاتي الشامل للموضوع على التقابل هو العارض الذاتي الاخص وشتان ما بينهما واجاب عن هذا الايراد المحقق الدواني اولا بان في قصر البحث على العوارض الذاتية للموضوع في تعريفه مسامحة اعتمادا على ما فصل في مقامه من انه يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لنفس الموضوع اولانواعه واعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية فهذا اجمال تفصيله موكول الى مظانه وهذا هو الحق كما حققنا في فواتح هذا المبحث وثانيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما انه فرق بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم يكون عين موضوع المسئلة وغيره وكذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره وهو على تقدير الغيرية مفهوم مردد بين محمولات المسائل المقابلة اى امر دائر بينها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم فعلى كل تقدير يكون المبحوث عنه بالحقيقة هو محمول العلم اى العرض الذاتي لموضوعه وهذا الجواب غير مرضي لان محمولات المسائل قد تكون بحيث لا يصلح المفهوم المردد بينها وبين محمولات المسائل الاخر الا ان يكون من العوارض الذاتية لنفس موضوع العلم كما في قولنا كل حركة منطبقة على الزمان وقد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فلا احوال العارضة المحمولة بالمواطاة على عارضه الذاتي اعني لا تحمل عليه بالمواطاة او الاحوال اللاحقة لمثل تلك العوارض الذاتية المحمولة على تلك العوارض بالاشتقاق لا يجب ان تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان يعد المفهوم المردد بينها من عوارضه فضلا عن ان تعد من عوارضه الذاتية فافهم واعترض بعض المتاخرين على هذا الجواب بوجهين الاول ان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل والضرورة شاهدة بان البحث انما يكون عن احوال حقيقية واجيب عنه بانه ان اريد بالامر الاعتباري الامر الاختراعي الذي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا بنفسه ولا بمنشا انتزاعه فكون المفهوم المردد امرا اعتباريا بهذا المعنى مما كيف وهو منتزع عن منشا واقعي هو ان اريد به ما لا وجود له في الخارج فكونه اعتباريا بهذا المعنى مسلم لكن لا نسلم ان الاحوال المطلوبة يجب ان تكون امورا عينية الثاني انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية واجيب عنه تارة بان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة في المسائل كيف وهي اعراض ذاتية

Marfat.com

لموضوعات المسائل ومراد الشیخ ہو ان الاعراض الغریبۃ لموضوعات المسائل لاتکون مطلوبۃ بالبرہان ولایخفی ان جواب المحقق انما ہو علی تقدیر تسلیم ان محمولات المسائل الخاصۃ لیست اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم وانہ لایجوز البحث فی العلم عن الاحوال الغریبۃ لموضوعہ والافما الحاجۃ الی ارتکاب القول بالمفہوم المردد فلایصح ان یوجہ جوابہ بتجویز البحث فی العلم عن الاحوال الغریبۃ لموضوعہ فلاریب فی انہ لما لم یجز البحث فی العلم عن الاحوال الغریبۃ لموضوعہ مطلقا وکان العرض الذاتی المطلوب فی العلم ہو المفہوم المردد بین محمولات المسائل لایکون محمولات المسائل مقصودۃ بالذات فی العلم ولاشبہۃ فی ان الضرورۃ تشہد بخلافہ ضرورۃ ان المقصود من قولنا کل حیوان فلہ قوۃ اللمس الذی ہو من مسائل العلم الطبعی اثبات قوۃ اللمس للحیوان لااثبات الامر المردد بین قوۃ اللمس ومحمولات المسائل الاخر للجسم الطبعی نعم الاستشہاد بکلام الشیخ لیس فی محلہ لعدم دلالتہ الاعلی ان محمول المسئلۃ یجب ان یکون عرضا ذاتیا لموضوعہا وعدم انکار المجیب کون محمولات المسائل اعراضا ذاتیۃ لموضوعاتہا وتارۃ بان قصد الباحث یتعلق اولا بالاعراض الذاتیۃ لموضوع العلم وان کانت امورا انتزاعیۃ وثانیا یتعلق فی ضمن المسائل واستدلالاتہا بمحمولات المسائل والضرورۃ انما تشہد بان محمولات المسائل لاتخلو عن القصد مطلقا وہذا فی غایۃ السقوط اذلا یرتاب احد فی ان المقصود اولا وبالذات ہو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتہا کاثبات امتناع الخرق والالتیام للفلک او الحرکۃ الارادیۃ للحیوان واما اثبات المفہوم المردد بین محمولات المسائل فہو معزل عن القصد بالجملۃ فارجاع البحث عن محمولات المسائل الی المفہوم المردد بینہا کما یرتکبہ المحقق الدوانی علی تقدیر تمامہ تکلف مستغنی عنہ ثم ان ہذا البعض بعد ما رد جواب المحقق الدوانی اجاب عن اصل الایراد بوجہین الاول ما اشار الیہ الشارح بقولہ العارضۃ للطبیعۃ من حیث ہی ہی والثانی ما اشار الیہ بقولہ او من حیث انہا ساریۃ فی الافراد کلا او بعضا فاما الجواب الثانی فستقریہ وبین حالہ فی الدرس المستقبل انشاء اللہ تعالی واما الجواب الاول فحاصلہ ان موضوع العلم المعروض للعوارض المبحوث عنہا فی العلم نفس الطبیعۃ من حیث ہی ہی ای مع عزل النظر عن الخلط والتعریۃ والعموم والخصوص فالطبیعۃ بہذا الاعتبار مشتملۃ علی جمیع مراتبہا وحیثیاتہا فالعرض اللاحق لہا بحیثیۃ کالعموم وامکان عرضا غریبا لہا اذا اخذت بحیثیۃ اخری کالخصوص وبالعکس لکنہ عرض ذاتی لہا من حیث ہی ہی لاتحادہا مع جمیع مراتبہا بالذات او بالعرض وبالجملۃ فالموضوع ہو الطبیعۃ من حیث ہی ہی لالا بشرط شئ بان یکون الحیثیۃ قیدا للحاظ ای الملہیۃ الملحوظۃ بلحاظ من حیث ہی ہی وامکان معہا الف قیود ولکن لم یقید اللحاظ بشئ منہا وہی اعم من الملہیۃ لابشرط شئ فانہا ملحوظۃ مجردۃ عن القیود ولو فی اللحاظ واما الملہیۃ لالا بشرط شئ فلاہی مجردۃ ولالا مجردۃ وللا واحدۃ ولا کثیرۃ وانما المجرد ہو اللحاظ فہی معروضۃ بالذات لکل ما یعرض لہا من حیث العموم او من حیث الخصوص فالعوارض الذاتیۃ لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتیۃ لموضوع العلم عوارض ذاتیۃ لنفس موضوع العلم من حیث

Marfat.com

ہو ہو فالمبحوث عنہ فی العلم ہی العوارض الذاتیۃ لموضوعہ ومالیظن انہ عارض لہ لامراخص لیس عارضا لہ لامراخص وہذا الجواب فی غایۃ السخافۃ اما اولا فلان المہیۃ لابشرط شئ اعم مراتب المہیۃ لیس فوقہا مرتبۃ یعبر عنہا بالمہیۃ لالابشرط شئ والمہیۃ لابشرط شئ ہی الحاملۃ لاحکام العموم والخصوص وہی موضوع المہملۃ ولو کانت فوقہا مرتبۃ اخری لزم تحقق قضیۃ وراء المہملۃ والطبیعیۃ والمحصورۃ والشخصیۃ یکون موضوعہا تلک المرتبۃ من المہیۃ واما ثانیا فلانہ لو سلم ہذہ المرتبۃ فلا یعنی شیئا اذ لاشک فی ان ہذہ المرتبۃ اعم من المہیۃ المخلوطۃ والعارض الذی عرض للاخص بالذات عارض لہذہ المرتبۃ من جہۃ الخصوصیۃ فلا یکون عارضا لہا بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا لہا وما ظن من ان ہذہ المرتبۃ لا واحدۃ ولا کثیرۃ ومتحدۃ مع الواحد والکثیر ومعروضۃ بالذات لما یعرض الواحد والکثیر وہم فاسد لان المہیۃ من حیث ہی ہی وان لم تکن واحدۃ بالوحدۃ الشخصیۃ او کثیرۃ بالکثرۃ الشخصیۃ فہی واحدۃ بالطبیعۃ والا کانت لاشیئا محضا فما یعرضہا بعد تخصیصہا بخصوصیۃ لا یکون عرضا ذاتیا لہا وقد قال الشیخ ان ما یعرض الشئ لامر اخص وکان الشئ محتاجا فی لحوقہ ایاہ الی ان یصیر نوعا معینا تنہیا لقبولہ لا یکون عرضا ذاتیا لہ وقد وضع لذلک قانونا وہو ان یلاحظ طبیعۃ الجنس مع خصوصیۃ ما کجسم ما وعدد ما فان کانت بما ہی کذلک صالحۃ لان یعرضہا العارض فذلک العارض عرض ذاتی وان لم تکن صالحۃ لہ بل تکون محتاجۃ فی عروضہ لہا الی ان تتحصل بفصل وتصیر نوعا معینا متہیأ لقبولہ فذاک العارض عرض غریب فعند ہذا الامتحان نجد الحرکۃ من العوارض الذاتیۃ للجسم لانہ مع قطع النظر عن تنوعہ بفصل صالح لقبولہ الحرکۃ ولا نجد الزوجیۃ والفردیۃ من العوارض الذاتیۃ للعدد لان العدد ما لم یصر نوعا معینا لا یصلح لان یعرض لہ الزوجیۃ او الفردیۃ واما ما اول بہ ہذا المجیب کلام الشیخ من ان مراده انہ اذا اعتبر الجنس لابشرط شئ لا یکون ما یعرضہ لامر اخص عرضا ذاتیا لہ واما اذا اعتبر لا لابشرط شئ یکون متحدا مع الاخص بالذات فیکون کل ما یعرضہ لامر اخص عارضا لہ بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر لابشرط شئ فاما ان یکون متحدا بالذات وجودا مع الاخص کما انہ اذا اعتبر لا لابشرط شئ یکون متحدا معہ وجودا بالذات فیلزم ان یکون ما یعرض الامر الاخص عرضا ذاتیا للجنس اذا اعتبر لابشرط شئ ایضا بناء علی الاتحاد علی ما زعم او لا یکون متحدا معہ ولا موجودا بوجودہ فلا یکون ما یعرض للامر الاخص عارضا للجنس لابشرط شئ اصلا وکلام الشیخ انما ہو فیما یعرض الجنس بعد صیرورتہ نوعا معینا اذ علی ہذا التقدیر لا یکون ما یعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بینہما وجودا واما ثالثا فلانہ لو سلم کل ما ذکر فانما یجری فی موضوعات المسائل التی موضوع العلم ذاتی لہا واما اذا کان موضوع المسئلۃ نوع العرض الذاتی لموضوع العلم فلا یجری فیہ لان مہیۃ الموضوع من حیث ہی ہی لیست متحدۃ مع نوع عرضہ الذاتی بالذات فما یعرضہ بالذات لا یکون عارضا لہا بالذات واما رابعا فانا سلمنا ان العوارض اللاحقۃ للشئ بواسطۃ الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر وايضا يكون المقصود متعلقا بمعرفة حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة اللمس لنفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشهد بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال قهقهري هذا ما افاد خاتم الحكمار قدس سره مع زيادة ما وا ما خامسا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض لطبيعة الموضوع وان اخذت لا لا بشرط شئ فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يتمشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد في مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار في مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست عارضة لطبيعة موضوع العلم باي اعتبار اخذت وبالجملة فهذا الجواب لا يستاهل بعض الاشتغال بالتوهين والابطال والوقت اعز من ان يضاع في بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض الشراح في بعض تعليقاته من انه لو صح لزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذ موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر المجيب فيكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فمندفع اذ غاية ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف الحيثية في نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم الجزئية تبحث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية مبحوثة عنها في العلم الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورده عليه خاتم الحكمار في خواتيم شرحه من ان موضوع المسئلة ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضه جاز ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي هي لا لا بشرط شئ وذلك لان هذا الايراد لا يتوجه على المجيب اذ جوابه انما هو عن الايراد القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوثة عنها في المسائل

یبحث عنہا فی العلم مع انہا لیست عوارض ذاتیۃ لموضوعہ وحاصل جوابہ ان العوارض اللاحقۃ للشئ بواسطۃ الامر الاخص
عوارض ذاتیۃ لہ من حیث ہو ہو لا بشرط شئ واما الایراد بالمحمولات التی ہی من اجناس الموضوع وفصولہ فلا مساس بالایراد
المذکور ولا جواب بنعم ہو ایراد علی من حصر البحث فی العلم علی العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم ولم یعمم البحث فیہا لاحوال
المنسوبۃ الیہ وقد ذکرنا ذلک الایراد فی فواتح مبحث الموضوع ثم اعلم ان المجیب اورد علی نفسہ بانکم جعلتم العارض الذاتی
للامر الاخص عرضا ذاتیا للاعم نظرا الی اتحاد الاعم والاخص ولاشک ان الاتحاد من الطرفین فینبغی ان یکون العرض الذاتی
للاعم عرضا ذاتیا للاخص واجاب عنہ بان ہذا لا یجری فی العارض الامر اعم فان الاعم بوحدتہ المبہمۃ متحد مع الاخص ذات
او بالعرض مع الاخص لیس کذلک فلم یکن لما یعرض الاخص بواسطۃ الاعم اختصاص بالاخص ولا بد للعرض الذاتی من
الاختصاص وہذا فی غایۃ السقوط لان الاختصاص غیر مشروط فی العرض الذاتی فلو وجب بحکم الاتحاد ان یکون ما یعرض
الاخص بالذات عرضا ذاتیا للاعم وجب ایضا بحکم الاتحاد ان یکون ما یعرض الاعم بالذات عرضا ذاتیا للاخص وان لم یکن
مختصا بہ بالجملۃ فسخافۃ ہذا الجواب اظہر من ان یخفی ومفاسدہ اکثر من ان تحصی **قولہ** فیجوز ان لا یتجاوز الی الافراد ما یعرض
الطبیعۃ من حیث ہی لا یجب ان یعرض لافرادہا کصلوح الطبیعۃ لان تقع موضوع المہملۃ وکالوجوب العارض لطبیعۃ احد
النقیضین لا بعینہ مع امکان کل منہما بخصوصہ وما یتوہم من ان کل ما ہو لازم للطبیعۃ من حیث ہی ہی لازم للفرد باطل لا یلتفت
الیہ فالعارض الذاتی للطبیعۃ من حیث ہی ہی یجوز ان لا یتجاوز الی الافراد لکن ہذا القسم من العرض الذاتی لا یبحث عنہ
فی العلوم لان المسائل ہی القضایا المحصورۃ **قولہ** او من حیث ہی ساریۃ فی الافراد کلا او بعضا ہذا ہو الجواب الثانی
الذی تکلفہ بعض المتاخرین لدفع الاشکال الوارد علی قصر البحث فی العلم علی العوارض الذاتیۃ لموضوعہ یعنی الاشکال
الذی ذکرناہ فی الدرس السابق وحاصلہ ان موضوع العلم ہو الطبیعۃ من حیث انہا ساریۃ فی الافراد کلا او بعضا فمن العوارض
الذاتیۃ ما یکون عارضا لطبیعۃ الموضوع من حیث انہا ساریۃ فی جمیع الافراد کالتحیز العارض لطبیعۃ الجسم الطبعی الذی ہو موضوع
للحکمۃ الطبیعیۃ ومنہا ما یعرض لطبیعۃ الموضوع من حیث انہا ساریۃ فی بعض الافراد کقوۃ اللمس العارضۃ للجسم الطبعی من حیث
سریانہ فی بعض الافراد یعنی الحیوان فما یعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبیعۃ الاعم الساریۃ فی بعض الافراد فہو
عرض ذاتی للاعم فالبحث فی العلم انما یقع عن العوارض الذاتیۃ لموضوعہ وہذا الجواب کالجواب الاول فی غایۃ الوہن
والسخافۃ اما اولا فلانہ اما ان یراد بالطبیعۃ الساریۃ فی بعض الافراد الطبیعۃ الساریۃ فی بعض الافراد الخاصۃ بخصوصہا
فلا یخفی انہا عین الاخص فان طبیعۃ الجسم الساریۃ فی الحیوان بخصوصہ نفس الحیوان فما یعرضہا بالذات انما یکون عرضا
ذاتیا للاخص بما ہو اخص لا للاعم فیکون بالقیاس الی الاعم عرضا غریبا فبقی الاشکال کما کان واما ان یراد بہا الطبیعۃ

المطلقة السارية فى بعض الافراد اى بعض كان فلا يخفى ان ما يعرض الاخص بخصوصه بالذات لا يكون عارضا للطبيعة المطلقة السارية فى بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصيصها فى ضمن ذلك الاخص بخصوصه فيكون عرضا غريبا بالقياس اليها كما عرفت فيما سبق فيبقى الاشكال بحاله واما ثانيا فلان هذا الجواب لا يتمشى فى العوارض الذاتية الغير المحمولة بالمواطاة على انواع الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغير المحمولة عليه بالمواطاة فانها يبحث عنها فى العلم مع انها ليست عارضة لطبيعة موضوع العلم اصلا لا من حيث انها سارية فى الافراد كلا او بعضا ولا من حيث انها سارية فى الافراد بعضا فاما ما اورد بعض الشراح على هذا الجواب من انه يستلزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلى اذ العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئية على هذا التقدير عارضة بالذات لطبيعة موضوع العلم الكلى من حيث سريانها فى الافراد بعضا فساقطا ذ لا يلزم مما ذكره المجيب الا ان يكون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلى لا ان يكون تلك العوارض مبحوثة عنها فى العلم الكلى لاختلاف حيثية البحث فلا يلزم دخول العلوم الجزئية فى العلم الكلى وكذا ما اورد البعض الآخر من ان حيثية السريان فى الافراد كلا او بعضا اما تعليلية او اطلاقية او تقييدية على الاولين فالموضوع الطبيعة من حيث هى هى والقضية المنعقدة منها هى المهملة والقضايا المستعملة فى العلوم لا محالة محصورات وايضا على هذا التقدير يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول او على الثالث فاما ان يراد بهذا المركب التقييدى فذلك لا يصح ان يكون موضوعا للعلم او يراد مرتبة من الطبيعة موجودة فى الذهن او فى الخارج فيكون القضايا المعقودة بها شخصية فلا تكون مسائل للعلوم الحقيقية وذلك لان الطبيعة قد تعتبر من حيث هى هى وهى بهذا الاعتبار موضوع للمهملة القدمائية وقد تعتبر من حيث العموم والاطلاق وهى بهذا الاعتبار موضوع للطبيعة وهى بهذا الاعتبار لا يسرى اليها احكام الافراد وقد تعتبر من حيث انطباقها على الافراد وسريانها فيها وهى بهذا الاعتبار حاملة لاحكام الافراد وموضوع للقضايا المحصورة ومهملة المتاخرين وهذه المرتبة هى المرادة بالطبيعة من حيث انها سارية فى الافراد كلا او بعضا وهذا المركب التقييدى عنوان لهذه المرتبة فلا يكون القضايا المعقودة منها شخصيات ولا مهملات قدمائية بل محصورات او مافى حكمها واعلم ان المجيب قد استشهد على ما زعم بما قال العلم الشافى فى تعليقاته من ان العلم الطبيعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك او ساكن والمبحوث عنه فيه هو العوارض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكى او عنصرى ثم النظر فى الاجسام الفلكية والاسطقسية نظر اخص ويتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى النبات والحيوان وهناك يختم العلم الطبيعى فتخيل هذا القائل ان مراد الفارابى بقوله يشتمل على جميع الطبيعيات

هو مرتبة طبيعة الجسم لا لا بشرط شئ او الطبيعة السارية فى الافراد وانت تعلم ان الفارابى برا ء مما توهم بل مراده ان للطبعى موضوعا مشتملا على جميع الطبعيات وهو الجسم لا بشرط شئ لانه يصدق على انواعه ثم بين طريق البحث فذكر انه يبحث عن الاحوال العامة للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلكية والاسطقسية ثم عن احوال الكائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحيوان فهو تصريح منه بان العلم باحث عن العوارض الذاتية للجسم لانواعه على ما اسلفنا فيما مر **قوله** بواسطة فى العروض اعلم ان الواسطة قد تكون واسطة للعلم اى علة للتصديق بثبوت المحمول للموضوع ويقال لها الواسطة فى الاثبات وهذه الواسطة لا تتحقق فى البديهيات بل انما تتحقق فى النظريات الكسبية وقد يطلق الواسطة على امر يكون متصفا بصفة حقيقة وينسب تلك الصفة الى امر آخر لعلاقة له مع ذلك الامر كالسفينة المتصفة بالحركة بالذات فهى واسطة فى عروض الحركة لما بها فيكون هناك عارض واحد ثابت للواسطة بالذات منسوب الى ذى الواسطة بالعرض ويسمى هذه الواسطة بالواسطة فى العروض وقد يطلق الواسطة على ما يكون علة لاتصاف شئ بصفة بان يكون ذلك الشئ متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات ويكون تلك الواسطة علة لاتصافه بها ويسمى هذه الواسطة بالواسطة فى الثبوت وهى على قسمين الاول ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما متصفين بالذات بتلك الصفة فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذى الواسطة لكن قيام فرد منها بذى الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها سبب لقيام الحركة بالمفتاح والثانى ما لا يكون الواسطة متصفة بالصفة اصلا ويكون لها حظ من العلية كالصباغ الذى هو واسطة فى اتصاف الثوب بالصبغ اذا عرفت هذا فاعلم انهم قد فسروا العرض الذاتى بما يلحق الشئ لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف فى ان المراد بالواسطة المنفية فى القسم الاول المثبتة فى القسم الثانى اية واسطة من هذه الوسائط فقال البعض ان المعتبر فى القسم الثانى اثبات الواسطة فى الثبوت بشرط كونها مساوية وفى القسم الاول نفيها مطلقا واورد عليه ان محمولات المسائل لما كانت عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت اما من القسم الاول فلا يكون فى ثبوتها لموضوعاتها واسطة واما من القسم الثانى فيكون فى ثبوتها لها واسطة مساوية ومالا واسطة فى ثبوته للموضوع ضرورى الثبوت له وكذا ما يكون الوسط فيه مساويا للموضوع اذ الوسط المساوى ايضا عرض ذاتى للموضوع فهو له اما بالذات او لما يساويه وعلى الثانى ينتهى الى ما بالذات فيكون بالآخرة ضروريا فيلزم ان ينحصر المسائل فى الضرورية وقد اعجب بعض الشراح حيث فهم من الضرورى معنى البديهى فاجاب عن هذا الايراد بان ثبوت ما لا وسط فى ثبوته لشئ لا يجب ان يكون ضروريا بل ربما يكون نظريا كثبوت الجوهر للنفس مع انه جنس لها وقد غفل هذا المجيب عن ان مقصود المورد انه على هذا التقدير ينحصر المسائل فى القضايا الضرورية ولا يكون مسئلة وجودية او ممكنة ولا ريب فى اللزوم ولا فى البطلان اللازم وذهب الشارح اقتدارا ببعض اكابره الى ان الواسطة المنفية فى

Marfat.com

القسم الاول ہی الواسطۃ فی العروض واحد قسمی الواسطۃ فی الثبوت وہو مایکون الواسطۃ وذو الواسطۃ کلاہما معروضین حقیقیین للصفۃ والواسطۃ المثبتۃ فی القسم الثانی احدی الواسطتین المنفیتین فی القسم الاول بشرط ان یکون الواسطۃ متحدۃ مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلی رائہ یکون مایعرض الشئ بواسطۃ الامر الاعم او بواسطۃ الامر الاخص عرضا ذاتیا اذا لم یشرط تساوی الواسطۃ معہ واہمل شرط التساوی مع اشتہارہ وکونہ منصوصا علیہ فی کلام ائمتنا الذین ہلک فی التقلید لہم وقد قضی ہذا الاہمال الی اہمال ماتفوہ بہ فی ہذا المقام وسنعود الی تقضیحہ فی الدرس المستقبل انشاء اللہ تعالی وذہب بعض المتاخرین الی ان الواسطۃ المنفیۃ فی القسم الاول ہی الواسطۃ فی العروض واحد قسمی الواسطۃ فی الثبوت وہو مایکون کل من الواسطۃ وذی الواسطۃ معروضین حقیقیین للصفۃ والواسطۃ المثبتۃ فی القسم الثانی احدہما بشرط التساوی صدقا او تحققا وہذا ان الرایان ایضا باطلان فان الصفۃ اذا کانت عارضۃ للشئ حقیقۃ کانت من اعراضہا الذاتیۃ وان کانت عروضہا للشئ حقیقۃ بواسطۃ امر مباین متصف بفرد آخر من نوع تلک الصفۃ بالذات اذ عروض فرد من نوع تلک الصفۃ بواسطۃ مباینۃ للشئ لا یصح فی کون فرد من نوعہا عارضا للشئ حقیقۃ فلا وجہ لاخراج مثل ذلک العارض عن العوارض الذاتیۃ للشئ وایضا فقد بحث فی کتاب النفس عن العلم العارض لہا مع کونہ عارضا لہا بواسطۃ العقل الفعال مع ان العلم علی ہذین الرائین لا یکون من العوارض الذاتیۃ للنفس لانہ لیس عارضا لہا بالذات ولا بواسطۃ متحدۃ معہا بالذات او بالعرض ولا بواسطۃ مساویۃ لہا صدقا او تحققا ہذا وسنتکلم علی اشتراط الشارح اتحاد الواسطۃ مع الموضوع بالذات او بالعرض واہمالہ شرط التساوی وعلی تعمیم التساوی الذی اشترطہ ہذا البعض عن التساوی بحسب الصدق والتساوی بحسب التحقق فی مستانف الدرس انشاء اللہ تعالی وذہب السید المحقق قدس سرہ الی ان الواسطۃ المنفیۃ فی القسم الاول ہی الواسطۃ فی العروض فقط والواسطۃ المثبتۃ فی القسم الثانی ہی الواسطۃ فی العروض بشرط التساوی فعلی رائہ یکون مایعرض الشئ لابواسطۃ اصلا او بواسطۃ فی الثبوت سواء کانت الواسطۃ سفیرا محضا ای لا یکون معروضا لذلک العارض اصلا او کانت ہی ایضا معروضۃ لہ من القسم الاول من الاعراض الذاتیۃ ای من الاعراض الدالۃ للشئ فان ہذا القسم من الاعراض الذاتیۃ قد یخص باسم العرض الاولی قال الشارح فی بعض تعلیقاتہ ہذا لیس بصواب لان العارض بواسطۃ الجزء الاعم لیس عرضا ذاتیا عندہم فضلا عن ان یکون عرضا اولیا وکذا العارض للامر المباین اذا لم یکن ذلک المباین واسطۃ فی العروض کالحرارۃ العارضۃ للماء بواسطۃ النار فون النار لیست واسطۃ فی عروض الحرارۃ للماء وان کانت واسطۃ فی ثبوتہا لہ انتہی وانت تعلم ان [illegible] واسطۃ المباین واسطۃ فی عروضہ للشئ کالحرکۃ العارضۃ للجالس للسفینۃ بواسطۃ السفینۃ فہو لیس

۷ الکان المباین واسطۃ آہ

عرضا ذاتيا للشئ قطعا لانه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية له وامكان المباين واسطة فى ثبوته للشئ حقيقة كالعلم
الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير فى كونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشئ لما عرفت واى باعث
على اخراجه عن الاعراض الذاتية او الاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فلا وجه فى عدم كونها عرضا
ذاتيا للماء ليس هو كون النار واسطة فى ثبوتها له حتى يظن ان ما يعرض الشئ بواسطة فى الثبوت مباينة للشئ لا يكون
عرضا ذاتيا له بل الوجه ان الحرارة عارضة للماء بواسطة فى العروض غير مساوية له اعنى الجسم العنصرى فعدم كونها عرضا ذاتيا
للماء انما هو لعموم الواسطة فى العروض وقد شرط التساوى ولو سلم ان الحرارة عارضة للماء حقيقة بواسطة فى الثبوت
وهى النار فلا باس فى ارتكاب كونها عرضا ذاتيا للماء قال الصدر الشيرازى فى حواشى حكمة الاشراق حاصله ان العرض
الذاتى ما لا وسط له فى العروض وان كان له واسطة فى الثبوت كالسخونة العارضة للماء بواسطة النار فيجوز البحث عنها فى
العلم الباحث عن احواله هذا كلامه اما العارض للشئ بواسطة جزئه الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزئه الاعم الغير المتحد
معه فى الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشئ حقيقة بل ينسب اليه تجوزا
فيكون الجزء الاعم واسطة فى العروض فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المعتبر فى العرض الاولى
نفى الواسطة فى العروض وفى القسم الثانى من العرض الذاتى تحقق الواسطة فى العروض بشرط التساوى وكلاهما منتفيان
فيما يكون الجزء الاعم واسطة فى العروض او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائما بالجزء الخارجى الاعم والآخر
قائما بالكل الذى هو اخص فعلى هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا له حقيقة ومن اعراضه الذاتية الاولية واما عارض
الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا له وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزئه الذهنى الاعم المتحد معه
فى الوجود كالحركة الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب فى انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
لكن الاعم واسطة فى عروضه للاخص لانه واسطة فى الثبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة فى عروض مثل هذا العارض
فلتحقق الواسطة فى العروض وعمومها من ذى الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص
ولا من عوارضه الذاتية ومن ههنا سقط ما توهم الشارح فى بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذى الواسطة اى جنسا لها او فصلا لها مثلا يكون للصفة وجود واحد
وقيام واحد بالواسطة وبذى الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك لانه ان لوحظ جهة
اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك معروض واحد وعارض واحد له عروض واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
واسطة وان لوحظ جهة التغاير فان كانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل اصلا

البحث عنه فى العلم الباحث عن احواله

Marfat.com

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا لا تحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالضحك القائم بالانسان بالذات المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى قائمة بالجنس او الفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع ح واسطة في العروض لا واسطة في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا تحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قيامها الى الطبيعة الانسانية لتحقق الطبيعة الحيوانية في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت هذا فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة في الثبوت بالنحو الاول من قسميها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم **قوله** او الاثبات فسخ الشرح ههنا مختلفة يمحى بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له وفي بعضها هكذا بواسطة في العروض احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في النسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى هذه العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى **قوله** بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان المساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مباينا له منفصلا عنه متلازما له وجودا وعدما فعوارضه لا تكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لامر مباين عنه والحق ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له تحققا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالانتقال العارض للحركة بواسطة الزمان

او الكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع
ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكلا من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعميم المساواة
بحيث يشتمل المباين المتلازم وجودا وعدما ليس بسديد كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح
واما الشارح فقد اهمل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان
يكون ما يعرض الشئ لامر اعم منه او اخص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح
نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزئه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم
عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استهوا ه انه راى ان العلم قد يبحث عما
يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة ما يساويه فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط
وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر
الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى
القول بكون المعروض الطبيعة من حيث هي هي لا الا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كلا او بعضا اذ على هذا التقدير
يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات الباردة البتة واليضا فما يعرض
الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم او الاخص بالذات ولا وجه لعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ
بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه يعد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي بينه وبين
مساويه واما ان العلم يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بارتكاب ان
المعروض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا كما ارتكبه بعض المتاخرين
وتبعه الشارح ليس مبنيا على تجويز كون ما يعرض الشئ لامر اخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ان ما يظن عارضا للشئ بواسطة
الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذا آفة التقليد والانتحال

قوله متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه
لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى
هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة
للنار حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى اعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعا
يكون معروضه اولا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو ذو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

Marfat.com

كالتعجب العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللحيوان المتحد معه بالذات بالعرض اولم يكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة اولا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض للشئ بواسطة فى العروض انما يكون عرضا ذاتيا له اذا كانت الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها اذا كانت مباينة له يكون العارض من احوال المباين حقيقة وان كانت اعم منه او اخص منه يكون العارض من احوال الاعم او الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية للشئ فلا بد فى عد العارض للشئ بواسطة فى العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساواتها اياه واما العارض فى صورة الواسطة فى الثبوت بالنحو الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان يكون واحدا بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثانى القيام بذى الواسطة فلا يمكن فى تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعتبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية وعلى هذا التقدير ايضا يجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على راى الشارح لان المعتبر عنده فى العرض الذاتى الاولى عدما والعرض الذاتى الغير الاولى وجودا هو الواسطة فى العروض والقسم الاول من الواسطة فى الثبوت فلو لم يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مباينة له وما يعرض الشئ بواسطة المباين ليس عرضا ذاتيا عنده فلا بد من اخذ هذا الشرط لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة فى الثبوت مباينة له عن العرض الذاتى على رايه اذا عرفت هذا فاعلم ان كلامه فى الحاشية ليس تحته معنى لان قوله فى الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هى الامور الخارجة العارضة للشئ بواسطة فى العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او احد قسمى الواسطة فى الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك فى ان هذا الشرط يحتاج اليه فى صورتى الواسطتين اى الواسطة فى العروض والواسطة فى الثبوت لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة المباين سواء كان ذلك المباين واسطة فى العروض كالسفينة التى هى واسطة فى عروض الحركة للجالس فيها او واسطة فى الثبوت كالنار التى هى واسطة فى ثبوت الحرارة للماء فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله فى الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود لان العارض فى صورة الواسطة فى العروض يكون واحدا بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود متباينين صدقا وتحققا ولا امتناع فى عروض عارض واحد بالشخص للامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه فى الوجود متعلق به نحوا من التعلق بالعرض

Marfat.com

كعروض الحركة الواحدة بالشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض وايضا لا محصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتي الواسطتين
سواء اعتبر وحدة العارض بالشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضا لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
العارض بواسطة امر مباين اذا كان واسطة في الثبوت بالنحو الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
مباين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا باحد قسمي الواسطة في الثبوت فقط فح يبقى الواسطة في
العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي
وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص اذ قد بينا
فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في الثبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالشخص سواء كانت الواسطة
مباينة لذي الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالشخص على هذا التقدير ولو بنى على
ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في الثبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض
واحد بالشخص فمع ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
بين الواسطة في الثبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالشخص على رائه ايضا فتامل ثم بعد اللتيا والتي
كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لانه ان اخذ وحدة العارض
بالشخص فاخذ وحدة العارض بالشخص مغن عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد يمتنع عروضه لمعروضين متمايزين
بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض المباين ثم لا
يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضا ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطة
في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
على ما ذكره الشارح ثم ما اورده في تمثيل العارض للشئ لاجل مباين يكون واسطة في الثبوت اعني قوله في الحاشية
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار ليس بسديد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للماء بواسطة الجسم العنصري الذي هو
اعم من الماء وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

Marfat.com

وهذا ايضا غير صحيح لان الموصوف باللون حقيقة وبالذات هو السطح واما الجسم فلا يتصف باللون حقيقة انما يتصف به بالعرض
والسطح واسطة فى عروض اللون للجسم وليس هناك لونان احدهما قائم بالسطح حقيقة والثانى قائم بالجسم حقيقة حتى يكون
السطح واسطة فى ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اورده بعض الشراح على هذا التمثيل من ان السطح ليس مباينا للجسم
فى التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائين عرض موجود فى الجسم بوجود غير وجود الجسم فلا معنى لعدم كونه مباينا للجسم فى
التحقق ولعله تخيل ان المباين للشئ ما يكون منفصلا عنه والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنه فليس مباينا له وهذا تخيل
عجيب اذ المباين ههنا مقابل للمتحد فى الوجود وان بنى كلامه على نفى وجود الاطراف اعنى السطح والخط والنقطة فى الخارج
فكان ينبغى ان يقول فى الايراد ان اللون غير قائم بالسطح لعدم وجوده فى الخارج لا ان يقول ان السطح ليس مباينا للجسم
فى التحقق ثم قال هذا القائل المثال الصحيح المحسوسية العارضة للجسم او المقدار بواسطة الضوء وانت تعلم ان المحسوسية
ليست عارضة للجسم بالذات بل عارض للسطوح بواسطة الضوء فالمثال الصحيح العلم العارض للنفس الناطقة بواسطة التعقل
الفعال فافهم **قوله** وان لا يكون اعم من موضوع العلم لان الواسطة اذا كانت اعم من موضوع العلم يكون ما يعرضه بواسطتها
عرضا غريبا له فيكون البحث عنه خروجا عن العلم وما قيل من ان هذا الشرط انما يحتاج اليه اذا لم يخرج البحث فى العلم عن العرض
الغريب لموضوعه ويرجع محمولات المسائل الى الاعراض الذاتية لنفس موضوع العلم واما اذا جوز البحث فى العلم عن
الاعراض الغريبة له ولم يحتج الى ارجاع البحث فى العلم الى اعراضه الذاتية فلا حاجة اليه فى غاية السقوط لان من يجوز
البحث فى العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه انما يجوز البحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه او لاعراضه الذاتية
اولانواع اعراضه الذاتية كما عرفت مفصلا فيما سبق والبحث عنها فى العلم ليس خروجا عن العلم ولا يجوز البحث عن الاعراض
الغريبة مطلقا فلا يجوز عنده البحث عن العوارض اللاحقة للموضوع بواسطة الامر الاعم لانه يستلزم الخروج عن العلم فهذا
الشرط محتاج اليه على كل تقدير **قوله** اولا بواسطة شئ منهما هذا القسم من العرض الذاتى قد يخص باسم العرض الاولى
والمعتبر فيه عند الشارح نفى كل من الواسطة فى العروض والنحو الاول من الواسطة فى الثبوت اى ما يكون الواسطة
ذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين وقد عرف الحق فى ذلك من ان المعتبر هو نفى الواسطة فى العروض فقط فتذكر
قوله فيجوز ان يكون قال فى الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل منهما عرض ذاتى للآخر كما قال
الشيخ وغيره فتامل واما الاعم من وجه فكالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهى فانها قد توجد بدون الخط كما فى المخروط
والخط قد يوجد دونها كالمحيط الدائرة وبالجملة فما ينافى العرض الذاتى هو العروض بواسطة الاعم او الاخص لا العموم
والخصوص هذا على ما هو التحقيق واما على ظاهر عبارة الشرح فالعروض بواسطة الاعم او الاخص الغير لا ينافى العرض

الذاتی کما عرفت فیما سبق **قوله** ومن ههنا اندفع ای من اجل ان العوارض الذاتیة هی الامور الخارجة العارضة للطبیعة من حیث هی هی او للطبیعة من حیث انها سارية فی الافراد کلا او بعضا وتقریر التوهم والاندفاع ما عرفت فیما سبق وقد عرفت ما علیه ایضا **قوله** وتفصیل المقام بل تفصیل المقام انه قد وقع فی مبحث المعقول الثانی وجوه من الاختلاف بین القوم الاول اختلافهم فی تفسیره الثانی اختلافهم فی ان القضایا التی محمولاتها المعقولات الثانیة بل هی ذهنیات فقط او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة فحسب او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة وبعضها خارجیة الثالث اختلافهم فی ان لوازم المهیة بل هی من المعقولات الثانیة ام لا الخامس اختلافهم فی ان الوجود وما یحذو حذوه بل هی من المعقولات الثانیة ام لا السادس اختلافهم فی ان المعقولات الثانیة هی المشتقات فقط ام المبادی ایضا معقولات ثانیة السابع اختلافهم فی انه هل یجوز ان یختلف مفهوم واحد بثانویة المعقولیة وعدمها باعتبارین ام لا فاما الاختلاف الاول فمتماد طوله ومتدل ذیوله فلنذکره فی هذا الدرس ولنضمنه ذکر الاختلاف الخامس والسادس والسابع لکونها من ذنابته واما الاختلافات الباقیة فنتلوها علیک فیما نتلو انشاء الله تعالی فنقول قال الشارح القدیم للتجرید ان المعقولات الثانیة هی العوارض التی تعرض المعقولات الاولی فی الذهن ولم یوجد فی الخارج صورة تطابقها ولما وقعت فی الدرجة الثانیة من التعقل سمیت معقولات ثانیة واعترض علیه بوجوه الاول ان قوله ولم یوجد فی الخارج صورة تطابقها لا حاجة الیه اذ ایراد هذا القید انما هو لاخراج الاضافات الخارجیة وهی وان صدق علیها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لکن لا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر اذ حاصله ان یکون منشأ عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات الخارجیة لیس منشأ عروضها وجود معروضاتها فی العقل واجیب عنه تارة بان هذا القید لیس للاحتراز عن الاضافات الخارجیة بل هو للاحتراز عن لوازم المهیة اذ یصدق علیها انها تعرض المعقولات الاولی فی الذهن کما انها تعرضها فی الخارج ودلالة العبارة علی ان یکون الوجود الذهنی مخصوصه منشأ للعروض ممنوعة وتارة بان هذا القید لیس للاحتراز بل للتبیین الثانی ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانیة مع ان الوجود عین ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فرد منه فی الخارج فلا یکون معقولا ثانیا الثالث انه لما کان الوجود عین الواجب تعالی وتحقق فرد من افراده فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ویحاذیه فیلزم ان لا یکون الوجود معقولا ثانیا اجاب المحقق الدوانی عن الثانی بانهم حیث حکموا بکون الوجود من المعقولات الثانیة اراد وا به مفهوم الموجود بمعنی ما قام به الوجود قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا ای قیام الشئ بنفسه بمعنی عدم القیام بغیره وکون هذا المعنی معقولا ثانیا لا ینافی کون فرد من افراد الوجود موجودا فی الخارج اذ الظاهر ان المعقولات الثانیة مطلقا هی المشتقات

فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهران موضوعها المشتقات كالجنس والفصل والكلى والجزئى لامبادیها ویدل علیه انهم
فسروها بالعوارض والعارض هوالخارج المحمول وح نقول ان الشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود
افرادهما فى الخارج ولئن سلمنا انها هى المشتقات والمبادى فمرادهم ههنا المشتق ثم لوسلمنا ان مرادهم المبدء فلانسلم
ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافى ان يكون له فرد موجود فى الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان المفهوم
عارضا فى ضمن حصصه للاشياء فى العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا
خارجيا نعم لايمكن الحكم عليه بانه معدوم فى الخارج مطلقا لوجود بعض افراده هذا كلامه ولنا فيه كلام اما اولا فلان تخصيص
المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادى عنها تحكم بحت كيف ولايريد المشتقات على المبادى الا بمفهوم الصيغة
وظاهران مفهوم الصيغة لايجعل ما ليس بمعقول ثان معقولا ثانيا كيف ولوكان مدار المعقولية الثانوية على مفهوم الصيغة
المشتقية كانت جميع المشتقات معقولات ثانية بل الظاهران مفهوم المبدء اذا كان مما يعرض المعقول الاول فى الذهن
ولايكون له عروض فى الخارج فهو من المعقولات الثانية والا فلا والمشتق كالكلى والجنس انما يكون معقولا ثانيا لاشتماله
على مفهوم المبدء الذى هو معقول ثان والعجب ان هذا المحقق ذهب الى انه لاتغاير بين المبدء والمشتق الا بنحو من الاعتبار
وهو ان المشتق ماخوذ لابشرط شئ هو المعروض والمبدء ماخوذ بشرط لاشئ وهذا النحو من التغاير لايوجب جواز ان يكون المشتقات
معقولات ثانية دون المبادى واما ثانيا فلان مدار الايراد على وجود فرد المعقول الثانى فى الخارج سواء كان المعقول
الثانى هو الوجود او الموجود ولا يغنى تخصيص المعقولات الثانية بالمشتقات شيئا اذ الواجب تعالى كما انه فرد للوجود فرد للموجود
ومدار الجواب هو تجويز ان يكون فرد المعقول الثانى موجودا فى الخارج وهذا لايتوقف على تخصيص المعقولية الثانوية
بالمشتق واما ثالثا فلانهم ما جعلوا المعقولات الثانية مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منها فلا يلزم من كون
موضوع المنطق مشتقات ان يكون سائر المعقولات الثانية مشتقات واما رابعا فلان تفسيرهم المعقولات الثانية بالعوارض
لايدل على اختصاص المعقولية الثانوية بالمشتق فان العارض كما يطلق على الخارج المحمول بالمواطاة كذلك يطلق على
الخارج المحمول بالاشتقاق الا ترى انه يقال مثلا البياض والسواد عارضان للجسم واما خامسا فلان تجويزه كون فرد
من افراد المبدء الذى هو معقول ثان موجودا فى الخارج باطل قطعا اذ المبادى لاتحمل مواطاة الا على ما هى ذاتية له وهو حصصها
فغير المبدء منحصر فى حصته وليس له سوى الحصة فرد فلا يمكن ان يكون للمبدء الذى هو من المعقولات الثانية فرد موجود فى الخارج
يحمل عليه المبدء مواطاة كما جوزه هذا المحقق بعد التنزل وما ذكر من ان المفهوم الواحد يكون باعتبار حصصه من المعقولات الثانية
وباعتبار فرده موجودا خارجيا فى غاية السقوط لانه ان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان ما صدق هو عليه بالمواطاة

Marfat.com

ولو صدق عرضيا موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا يخفى ان هذا
انما يمشي في المشتقات كالموجود والممكن ولا يمشي في المبادي لان المبدء لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه
في الخارج اصلا والكلام انما هو في المبدء ولو بعد تسليم ان مرادهم المبدء وان اريد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان منشاء انتزاعه
موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار منشاه فمسلم لكن منشاء الانتزاع ليس فردا للمبدء اذ فرد الكلي هو ما يصدق
عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فردا للقيام او القعود مثلا وان كان منشاء لانتزاعهما فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
فلا نعم ان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة واما قوله نعم لا يمكن
الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى
انه ليس موجودا فيه اصلا لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه فهو صحيح لكن منشاء انتزاعه ليس فردا له فلا يصح قوله لوجود بعض افراده
وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لا في ضمن جهته ولا في
ضمن فرده فهو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج
كان من العوارض الخارجية فلا يكون معقولا ثانيا واجاب ذلك المحقق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق
من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
حصصه العارضة للماهيات في العقل موجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في
الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان
صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على
المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا انتهى وأورد
عليه معاصره بانهم اذا اريد بمطابق الكلي فرده حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه المحقق بان المعتبر في
المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحاده مع معروضه في
الوجود الذهني فقط ولنا في جوابه عن اصل الايراد وجواب عن ما اورد عليه معاصره كلام اما في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرارا
ان الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج اصلا فضلا عن ان يكون له فرد قائم بنفسه
وما افاده من ان صدق الوجود على الواجب لعله صدق عقلي ليس له معنى محصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب عقليا لتوقف
على وجود العقل وانا المقدمة المشهورة فلا ثقة بها عند هذا المحقق ايضا على انه بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق
الوجود على الواجب سبحانه عقليا ايضا والا لتوقف على ثبوته في العقل لان صدق شيء على شيء في كل فرع ثبوت المثبت له في ذلك

الظرف مع ان وجوده سبحانه فی العقل محال علی انه یستلزم الدور والتسلسل لجریان الکلام فی الثبوت السابق ومع ذلک کله لا یتوجه هذا الکلام
علی کلام المورد اذ حاصله انه لما تحقق فرد من افراد الوجود فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ولا یتوجه علیه ان صدق الوجود
علی الواجب عقلی لان صدق الکلی علی فرده الموجود فی الخارج الذی لا یکون الکلی عرضیا له خارجا عنه لا یکون عقلیا والا کان
صدق الانسان علی افراده مثلا عقلیا ولعل لکلامه وجها لست احصله واما فی الثانی فلان فرد الوجود لما کان موجودا فی الخارج
لا یکون اتحاد الوجود مع معروضه فی الوجود الذهنی فقط اذ معروضه الذی یوجد بذلک الفرد فی الخارج یکون اتحاد الوجود معه
فی الخارج واما وجود حصص الوجود فی الذهن مع وجود فرده فی الخارج فلا یکفی فی کونه معقولا ثانیا اذ کل کلی فان حصصه تکون
موجودة فی الذهن لا محالة ضرورة ان الحصص اعتباریة ولیس کل کلی معقولا ثانیا فظهر ان وجود فرد من المفهوم فی الخارج ینافی
کونه معقولا ثانیا واجاب عن الایراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفی فی تفسیر المعقول الثانی الفرد
الذی یصدق علیه المعقول الثانی صدقا ذاتیا والطبائع الموجودة بوجود الفرد هی ذاتیات الفرد دون عوارضه اذ الذاتی
یوجد بوجود الذات لاتحادهما وجودا بخلاف العارض والوجود المطلق لیس ذاتیا لما صدق علیه من الافراد فلا یلزم من
وجود الفرد الواجبی فی الخارج وجود ما یطابقه فیه بالمعنی المراد ههنا وهذا الجواب اقرب الی الصواب ولا یرد علیه ما اورده بعض
المعاصرین للمحقق الدوانی من ان صدق المحمول علی الموضوع مطلقا یقتضی اتحادهما فی نفس الامر سواء کان المحمول ذاتیا
للموضوع او عرضیا له وذلک لان الذاتی متحد بالذات مع ما هو ذاتی له والعرضی انما یتحد مع المعروض بالعرض ومراد المجیب
هو الاتحاد بالذات والقول الفصل ما حققناه فی فوائح مبحث الجعل من ان للوجود معنیین الاول معناه المصدری اللفظری الانتزاعی
البدیهی المشترک والثانی الوجود الحقیقی الذی هو منشأ لانتزاع المعنی الاول فالاول من المعقولات الثانیة ولا یوجد فرد منه
فی الخارج وافراده منحصرة فی حصصه فلیس له وجود فی الخارج لا فی ضمن الحصة ولا فی ضمن الفرد فلیس فی الخارج ما یطابقه
والثانی عین الواجب سبحانه وعین الممکنات فهو لیس عارضا فضلا عن ان یکون معقولا ثانیا فافهم والسید المحقق قدس سره
الشریف فسر المعقول الثانی فی حاشیة المطالع بما یعرض الماهیة بحسب الوجود الذهنی ای ما یکون للوجود الذهنی بخصوصه
مدخل فی عروضه واورد علیه بانه علی هذا لا یکون الشیئ والجزئیة ونظائرهما من المعقولات الثانیة اذ لیس للوجود الذهنی
بخصوصه مدخل فی عروضها مع ان القوم عدوها من المعقولات الثانیة واجیب عنه بان الشیئیة والوجود ونظائرهما لیست
من العوارض الخارجیة بل من العوارض الذهنیة وکذا الجزئیة والحق ان الجزئیة والکلیة من العوارض التی لخصوص
الوجود الذهنی مدخل فی عروضها علی ما هو المشهور واما الشیئیة والوجود فلیست منها فلا یکون التعریف جامعا لها مع ان القوم
قد نصوا علی انها من المعقولات الثانیة وسیأتی ما یتعلق بهذا المقام ان شاء الله العزیز عن قریب والعلامة القوشجی فسر المعقول

الثانی بالاتقل الاعارضا لمعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانیۃ ہی العوارض الذہنیۃ للمعقولات من حیث ہی معقولات
علی ان یکون الذہن ظرفا للعروض والوجود الذہنی بخصوصہ قیدا للمعروض وزعم ان الوجود ونظائرہ مما یعرض الماہیۃ من حیث
ہی ہی لامع الوجود الذہنی لیست من المعقولات الثانیۃ واورد علی تفسیرہ بانہ لم لایجوز ان نیفک تعقل المعقولات الثانیۃ عن
تعقل معروضاتہا والامثلۃ الجزئیۃ لاتفید ویجاب بدعوی الحصر استقرائی ومنع کون الاستقرار تاما ویورد ایضا بان المعقولات
الثانیۃ کالشیئ والکلی والجزئی تتعقل وتحصیل مفہوماتہا فی الذہن من دون تعقل معروضاتہا فلا یکون تعقلہا موقوفا علی
تعقل معروضاتہا فکیف یدعی الاستقراء مع ہذا التخلف الفاحش واجیب عن النقض بنحو الکلیۃ والجزئیۃ بانہما من الامور النسبیۃ
اذ الکلیۃ عبارۃ عن اشتراک الصورۃ بین کثیرین فتعقلہا فرع تعقل المتعددین وکذا تعقل الکلی المشتق منہا وہکذا الجزئیۃ وعن
النقض بامثال الشیئیۃ والوجود بان من یجعلہا من المعقولات الثانیۃ یزعم انہا لایمکن تعقلہا الا بعد تعقل موصوفاتہا فاذا
ثبت علیہ فساد زعمہ یرجع عنہ ویعترف بانہا لیست من المعقولات الثانیۃ وانت تعلم ان القوم قد نصوا علی کون الوجود
والشیئیۃ وامثالہما من المعقولات الثانیۃ مع ان عدم توقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا بدیہی حاشاہم ان یعتقدوا خلافہ
واما الکلیۃ والجزئیۃ وغیرہما مما ہو من قبیل النسب والاضافات فہی وان کانت لاتعقل الامع تعقل مفہوم ما لکنہا لایجب ان تعقل
الاعارضۃ لمعقول آخر وبین المعنیین بون بعید الا انہ لاتتضح الا بعد تجرید الذہن وتدہین الفکر ولنوضحہ بمثال خاص فنقول ان
للکلیۃ مثلا نحوین من التحقق فی الذہن الاول ان تحصل مفہومہا ای امکان فرض اشتراک مفہوم ما بین کثیرین وہی فی ہذا النحو
من التحقق موجودۃ بنفسہا فی الذہن ولیست صفۃ عارضۃ لموجود ذہنی آخر غایۃ الامر ان النسبۃ الی مفہوم ما یکون مشترکا
بین کثیرین ماخوذۃ فی مفہومہا کما ان معنی الابوۃ اذا حصل فی الذہن فہی لیست عارضۃ فی الذہن لموجود ذہنی آخر یکون
متصفا فی الذہن بالابوۃ غایۃ الامر ان النسبۃ الی موصوف ونتسب آخر ماخوذۃ فی مفہومہا الثانی ان یتحقق مصداقہ وتنشار
انتزاعہ فی الذہن وتحقق ہی بتحققہ کما اذا تصورنا حقیقۃ الانسان ولاحظنا انہا صالحۃ للاشتراک بین کثیرین وہی فی ہذا
النحو من التحقق عارضۃ لمعقول آخر ومعقولۃ بعد تعقلہ فلا یصدق علیہا انہا لاتعقل الا عارضۃ لمعقول آخر فلا یرد غیر
مندفع ولا یقال من ان العوارض الذہنیۃ یتوقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا الذہنیۃ کما ان العوارض الخارجیۃ تحتاج
فی وجودہا الخارجی الی وجود معروضاتہا فی الخارج فی غایۃ السقوط اذ لانسلم ان العوارض العقلیۃ یتوقف تعقلہا علی تعقل
معروضاتہا غایۃ الامر ان عروضہا یتوقف علی حصول معروضاتہا فی العقل وقیاس العوارض الذہنیۃ علی العوارض الخارجیۃ
فاسد اذ العوارض الخارجیۃ اذا وجدت فی الخارج فلا بد من وجود معروضاتہا فی الخارج والا لزم وجود الاعراض بدون المحال
بخلاف العوارض الذہنیۃ اذا حصلت فی العقل اذ محلہا باعتبار ہذا الحصول ہو العقل ثم ما ذکر ہذا العلامۃ من کون الوجود

Marfat.com

الذهنى قيد المعروض المعقولات الثانية فى غاية الفساد اذ المتصف بالمعقولات الثانية هى نفس الاشياء الموجودة فى الذهن لا هى مع قيد الوجود الذهنى فالموصوف بالذاتية والجنسية نفس معنى الحيوان الموجود فى الذهن لا هو مع قيد الوجود الذهنى غاية الامر ان الذهن ظرف للعروض و لا يلزم منه ان يكون الوجود الذهنى قيدا للمعروض وما حسب من ان الوجود ونظائره من المعقولات الثانية ففيه ان القوم مصرحون بكونها معقولات ثانية فلا بد من تفسير المعقول الثانى بوجه يتناول الوجود ونظائره واما تجديد اصطلاح لا يطابق تصريحات القوم فهو وان كان مما لا مشاحة فيه لكنه لا يرجع الى طائل وقد مر الكلام فى بعض شعبه التى اضطرته الى نفى كون الوجود من المعقولات الثانية وسنعود الى ما بقى من الكلام فى ذلك وذهب المحقق الدوانى الى ان المعقولات الثانية هى العوارض الذهنية التى تعرض الشئ فى الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض والخصوص الوجود الذهنى مدخل فيه على انه شرط لا على انه قيد فى المعروض وزعم ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجى من هذا القبيل ويدل كلامه على ان المعقول الثانى هو موضوع المنطق لا غير وظن ايضا انه يجوز ان يكون مفهوم واحد باعتبار حصصه معقولا ثانيا وباعتبار فرده موجودا خارجيا وان المعقولات الثانية هى المشتقات دون المبادى ونحن قد ابطلنا فيما سبق انحصار المعقول الثانى فى المشتق واختلاف مفهوم واحد بثانوية المعقولية وعدمها باعتبارين وسنبطل انشاء الله العزيز فيما بعد ما حسب من ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجى من العوارض الذهنية التى لخصوص الوجود الذهنى دخل وشرطية فى عروضها ثم لا خفاء فى ان بين عد الوجود ونظائره من المعقولات الثانية وبين حصر المعقول الثانى فى موضوع المنطق تناقضا ظاهرا لا يكاد يخفى ومن اعاجيب تفاسير المعقول الثانى ما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدوانى قال تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التى لا يحاذيها امر فى الخارج وقد عدوا منها الكلى والجزئى والشئ والذات والهوية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها واراد القدماء بالعارض ههنا ما هو عارض مطلقا بالقياس الى جميع افراده الواقع فى نفس الامر فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل فرد له قيدوا العارض بالعقلى واردوا به ما يقابل العارض فى نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها فى نفس الامر فيمتنع ان تكون عارضة لها فى نفس الامر وانما يكون عروضها بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده فى هذه المرتبة عاريا عن العوارض وفى المرتبة التى بعد هذه المرتبة معروضا له واردوا بقولهم لا يحاذيها امر فى الخارج ان لا يكون مبدء لها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان فى الخارج وانما هما معقولات ثانية لان العقل يجدها فى المرتبة الثانية وفى المرتبة الاولى وهى حال تعقل المعروضات نبدو انها يكون خلوعنها وايضا هى عوارض و العوارض تابعة للمعروضات وتوانيها ولم تسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك

لما عرفت ہذا الکلام وانت تعلم ما فی ہذا المقال من الفساد والاختلال اما اولا فلان العارض ہو الخارج المحمول ولا ریب فی ان المعقولات الثانیۃ عوارض فی نفس الامر لمعروضاتہا ضرورۃ ان الکلی والموجود والشی کمثلا خارجۃ عن مہیۃ الانسان ومحمولات علیہا فی نفس الامر فکیف یراد بالعارض فی تعریف المعقولات الثانیۃ ما یقابل العارض فی نفس الامر واما ثانیا فلان قولہ ان المعقولات الثانیۃ لما کانت محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت عینہا صریح البطلان اذ لا یجب ان یکون المعقولات الثانیۃ محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ او قد عرفت ان المبادی والمشتقات کلتاہما سیان فی کونہما معقولات ثانیۃ فکما ان الموجود معقول ثان کذلک الوجود وکما ان الکلی معقول ثان کذلک الکلیۃ واما ثالثا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان لا یکون شیٔ من العوارض المحمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ عارضا فی نفس الامر کالاسود والمتحرک ضرورۃ انہا محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ فہی عینہا ومتحدۃ معہا فی نفس الامر علی ما ادعم واما رابعا فلانہ لا یلزم من المحمولیۃ بالمواطاۃ العینیۃ بالذات حتی لا یکون المحمول بالمواطاۃ عارضا الموضوعہ فی نفس الامر وانما یلزم ذلک لو لم یکن بین الموضوع والمحمول فرق فی نفس الامر بوجہ من الوجوہ ولیس کذلک کیف واحدہما امر عقلی لیس موجودا فی الخارج حقیقۃ والآخر امر عینی موجود فیہ حقیقۃ واما خامسا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان یکون العوارض الاضافیۃ الخارجیۃ والعدمیۃ الخارجیۃ کالفوقیۃ والتحتیۃ والاعمی معقولات ثانیۃ لانہا محمولۃ بالمواطاۃ علی موصوفاتہا فلا تکون عوارض لہا فی نفس الامر ولا یجاذیہا امر فی الخارج بمعنی ان مبادیہا کالفوقیۃ والتحتیۃ والعمی مثلا غیر موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ فساد ما ذکرہ اظہر من ان یخفی وکثر من ان یحصی فاما ما اورد علیہ المحقق الدوانی من انہ قد اشتہر بین القوم ان موضوع المنطق ہی المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال فلو کان المعقول الثانی شاملا للعوارض الذہنیۃ وغیرہا من العوارض التی لیس لمبادیہا وجود خارجی کما توہمہ کان الواجب ان یجعل موضوع المنطق نوعا معینا من المعقولات الثانیۃ فساقط اذ لا شبہۃ فی ان موضوع المنطق عند القوم لیس ہی المعقولات الثانیۃ مطلقا کیف وہم مصرحون بکون الشیئیۃ والوجود والامکان والعلیۃ والمعلولیۃ ونظائرہا معقولات ثانیۃ مع انہا لیست موضوع المنطق فلا محید من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانیۃ وقال بعض المتاخرین المعتبر فی المعقول الثانی امران الاول ان یکون الذہن ظرف العروض لان یکون الوجود الذہنی شرطا لعروض او قید المعروض والا یخرج الوجود ونحوہ من المعقولات الثانیۃ واحترز بہ عن العوارض الخارجیۃ والثانی ان لا یکون الخارج ظرف العروض ویتفرع علیہ ان لا یکون فرده موجودا فی الخارج واحترز بہ عن لوازم المہیۃ وما توہم ان الوجود الواجبی فرد الوجود والاعیان الخارجیۃ افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانیۃ ساقط لان الوجود الواجبی لیس فردا للوجود المصدری بل للوجود الحقیقی وہو لیس من المعقولات الثانیۃ وافراد مفہوم الموجود بحسب الحقیقۃ ہی الحصص الاعتباریۃ دون الاعیان الخارجیۃ فان قیل الوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ والمہیۃ متصفۃ بہ فی الخارج فیکون الخارج ظرف العروضہ وکذا الکلیۃ والجزئیۃ من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا للمعروض هما قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون للماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا قائما حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للمعروض وقيدية للمعروض لا اعتبار عدمها هذا كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل واعتباره الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على ما ذهب الى ان ظرف عروض الوجود الخارجي للاشياء هو الذهن وهذا لو صح لكان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم الماهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نص على ان مراده بالفرد في قوله وتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج الفرد الذي يكون للمعقول الثاني ذاتيا له فقوله واحترز به عن لوازم الماهية ان اريد به اسنادا خراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فمع انه خلاف سياق كلامه يخدشه ان هذا الامر متحقق في لوازم الماهية ايضا ليس ظرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به اسنادا خراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة انها انتزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله واحترز به عن لوازم الماهية من انه بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائبة مناب تاصل اللوازم سخيف اذ ليس في كلام القائل ما ذكره عين ولا اثر بل كلامه صريح في انه ليس الاحتراز عن لوازم الماهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض او الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراده موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخارج وليس فرد من افرادها موجودا في الخارج وكون ماهيات الملزومات مقتضية لها لا يستلزم كون ظرف عروضها الخارج ولا كون فرد من افرادها موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضاء في الملزومات نائبة مناب تاصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما سينكشف ان شاء الله تعالى واشد سخافة من ذلك ما يتوهم من ان المراد بظرفية الذهن للعروض ان لا يكون له وجود في

Marfat.com

العين لا بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة كما في لوازم الماهية او وجود ما ينتزع هو بمقايسة كما في الاضافات وذلك لان هذا الكلام لا مناسبة له بكلام القائل بل هو حديث مرجم وسيأتي انشاء الله تعالى كلام في تحقيق ظرف العروض والاتصاف على انه ان عنى بنفي وجوده في الاعيان نفي وجوده بنفسه في الاعيان فهو جار في سائر الانتزاعيات وفي لوازم الماهية وان عنى نفي وجوده مطلقا سواء كان بنفسه وبمنشإ انتزاعه في الاعيان لزم خروج الامكان والوجود وامثالهما عن المعقولات الثانية لوجود مناشي انتزاعها في الخارج وان خصص واريد ان لا يوجد بنفسه ولا بما يحذو حذوه من وجود علة او وجود ما ينتزع هو بمقايسة كما ازكبه هذا المتوهم لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعان عن ذات العلة والمتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول والمتاخر الموجودين فما ينتزع العلية والتقدم بمقايسة موجود في الخارج هذا مع ان القول بكون الملزوم علة اللوازم باطل كما ستقف عليه انشاء الله تعالى عن قريب الوجه الثالث من النظر ان جوابه الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا تتم اذ الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس وهي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا تكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان يكون الكلية وامثالها عارضة للموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم واقوالهم في المعقولات الثانية لم يتنبهوا على ان للقوم في المعقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثاني على ما يبحث عنه وعن احواله في المنطق كالكلية والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه في العلم الكلي كالوجود والامكان وغيرهما فلاجل عدم الفرق بين الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخبط حيث ساقوا الطا كفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية كالمحقق الدواني فيلزم على رايه انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق وخروج المعقولات المبحوث عنها في العلم الكلي عنه وهو فاسد واشد منه فسادا تخيل ان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية التي يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها ومنهم من انكر كون تلك المعقولات ـ ثانية كالعلامة الفنوشجي وانما وقع الخبط والخلط لاجمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب لافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي فاما ما قال صاحب لافق المبين فسيتلى عليك في الدرس الثاني واما تلميذه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات ولنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والشيئية والامكان والوجوب ومشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول لا بالمعنى الاخير هذا كلامه وهذا القائل وان اصاب في عد لوازم الماهيات في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

Marfat.com

انشاء الله تعالی لکنه جازف فی عد الطبائع المصدریة مطلقا والنسب والاضافات مطلقا منها کیف ومن الطبائع المصدریة مامبدؤه
اعنی مایقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجی ومن النسب والاضافات ماهی من العوارض الخارجیة کالفوقیة والتحتیة فکیف
یحکم علی الطبائع المصدریة والنسب والاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانیة بالاطلاق لاسیما وقد قال هذا القائل بعید
هذا ان المعقولات الثانیة بالمعنی الاعم لایتوهم ان تقع الا فی العقود الذهنیة اذ مطابق الحکم بها نفس الحقیقة بماهی هی لابماهی
معقولة فی الذهن ولابماهی واقعة فی الاعیان کلوازم الماهیات وامکان ظرف العروض هو الذهن فیصدق العقود حقیقیة
کقولنا الماهیة ممکنة والاربعة زوج والقضایا المعقودة بالمعقولات الثانیة المنطقیة لاتکون الاقضایا ذهنیة بخلاف ماهی
بالمعنی الاعم فان المنعقد بها من القضایا صنفان حقیقیة وذهنیة صرفة وهذا کلامه ولاریب فی ان القضایا المنعقدة بالاضافات
والنسب الخارجیة خارجیة الا ان یقال مراده بالطبائع المصدریة بالوجود لمبادیها فی الخارج وبالنسب والاضافات ماعدا
النسب والاضافات الخارجیة ثم ان هولاء کلهم یزعمون ان ظرف عروض المعقولات الثانیة مطلقا هو الذهن فقط وسیأتی
تحقیق فی ذلک وستتضح بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدلیل قاطع فینکشف بطلان اراء هولاء بوجه جامع ولعلک بعد
ماحصلت حق التحصیل ماتلونا علیک من التفصیل ایقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانیة علی اصطلاح الفلسفة ولیست
بمعقولات ثانیة علی الاصطلاح المیزانی وهذا هو القول الفصل فی الاختلاف الخامس ودریت ان المشتقات والمبادی سواء
فی ثانویة المعقولیة وهذا هو الحق فی الاختلاف السادس واذعنت بان مفهوما واحدا لایختلف بثانویة المعقولیة وعدمها باختلاف
وهذا هو الصواب فی الاختلاف السابع هذا والکلام وان افضی الی الاسهاب جاوز حد الاطناب لکنا قد عمدنا الی الاستیعاب
لاقوال الاصحاب کیلا یبقی للطلاب تطلع واستشراف فی هذا الباب والله ولی التوفیق للصواب **قوله** ان المعقولات الثانیة
علی نوعین کلام الشارح فی هذا المقام کله منتحل عن الافق المبین وعنوان هذا المبحث فیه قوله ان المعقولات الثانیة حیث تجعل
موضوع الحکمة المیزانیة التی هی کمال العلوم لیست هی المعقولات الثانیة ربما تستعمل فی حکمة بعد الطبیعة کما یقال مثلا الوجود
والشیئیة من المعقولات الثانیة وان الاولی توخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانیة انتهی وهو صریح فی ان للمعقولات
الثانیة اطلاقین علی نحو من الاشتراک الصناعی احدهما اطلاقها علی موضوع المنطق وثانیهما اطلاقها علی مایبحث عنه فی حکمة بعد
الطبیعة کالوجود ونحوه لان للمعقول الثانی معنی واحدا ذانک المعنیان نوعان منه والا لکان قسمین ولیس کذلک لان الثانی
اعم من الاول صدقا ومفهوما فقول الشارح ان المعقولات الثانیة علی نوعین لیس علی مایبغی بل کان الظاهر ان یقول
ان المعقولات الثانیة تطلق اطلاقین والامر سهل **قوله** بتلک الحیثیة ای بحیثیة صحة الایصال او توقفه علیه **قوله** کالکلیة
المشهور ان الکلیة من العوارض الذهنیة التی خصوص الوجود الذهنی شرط لعروضها فهی من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص،

Marfat.com

والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات وبين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فيمتنع عروضها في الخارج للموجودات
والالزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز البعض عروض الكلية في الخارج للموجودات الخارجية
وقال ان الممتنع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افراد ها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين الافراد مجموع العارض
والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط ولا استحالة فيه وقد قال الامام
مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنعقدة
بهاذهنية وقد تعصب لاعلام الاجلة لاثبات كونها منها وكون القضية المنعقدة بها ذهنية فقال الحكيم المحقق الطوسي في شرح طوسی
الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي تتناولهما ليست هي التي
في كل واحد منهما ولا التي هي فيهما معا والا لكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما نفسها بل جزء منهما فهي انما تكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس
كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا تكون ولو كان في اي مادة من
مواد الاشخاص ليحصل ذلك الشخص بعينه اوای واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي نضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بالشخص واما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة
لافراد ها فالانسانية المتناولة لهما معا هي التي في كل واحد منهما وما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيها
نفسها بل جزء منها ان اراد به انها حتى تكون منقسمة انقسام الكل الى جزئياته فمسلم ولا ضير فيه اذ الانسانية كلي منقسم الى افراد
والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذ الكلي يكون موجودا في كل جزئي منه وان اراد به انها حتى تكون منقسمة انقسام الكل الى اجزائه
فذلك مما لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات اجزاء والبعض
يكون جزء منها في زيد وجزء منها في عمرو جزء منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فانقيل لو كانت
الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم اتصافها بالاضداد قلنا اتصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر
من معنى الاشتراك ان اراد بان الصورة اذا حصلت الشخصية لو وجدت في اي مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

Marfat.com

فذلک باطل اذ الصورة الذہنیۃ التی ہی عرض فی الذہن لایمکن ان یکون عین الشخص الخارجی وان اراد بان الصورة
الذہنیۃ مع قطع النظر عن تشخص الذہنی والعوارض الذہنیۃ کذلک فہی المہیۃ من حیث ہی ہی التی حکم علیہا بانہا فی الحقیقۃ
لیست کلیۃ ولا جزئیۃ وما قال من ان الطبیعۃ من حیث ہی لیست فی الحقیقۃ کلیۃ ولا جزئیۃ ان اراد بہ ان الطبیعۃ من
حیث ہی لیست الکلیۃ والجزئیۃ عینہا ولا من ذاتیاتہا فمسلم لکن لایلزم منہ ان لایکون الطبیعۃ من حیث ہی معروضۃ
للکلیۃ وان اراد بہ ان الطبیعۃ من حیث ہی لیست معروضۃ للکلیۃ والجزئیۃ فممنوع بل الطبیعۃ من حیث ہی ہی معروضۃ
للکلیۃ ومشترکۃ بین افرادہا وقال السید المحقق قدس سرہ کل موجود فی الخارج فہو بحیث اذا نظر الیہ فی الخارج کان متعینا فی
ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ فلو کانت الطبیعۃ الانسانیۃ موجودۃ فی الخارج کانت مع قطع النظر عما یعرضہا فی الخارج متعینۃ
فی ذاتہا غیر قابلۃ للاشتراک فیہا فلا یتصور کونہا موجودۃ فی الخارج ومشترکۃ بین افرادہا والکلیۃ بمعنی الاشتراک یمتنع عروضہا للصور
العقلیۃ ایضا اذ کل واحد منہا صورۃ جزئیۃ من نفس جزئیۃ فامتنع اشتراکہا الا تری ان الصورة الذہنیۃ الموجودۃ فی ذہن زید
مثلا یمتنع ان تکون بعینہا فی اذہان متعددۃ نعم یعرض الصور العقلیۃ کونہا کلیۃ بمعنی مطابقۃ الصور الذہنیۃ مناسبۃ مخصوصۃ
لایکون لسائر الصور العقلیۃ فاذا تعقلنا زیدا مثلا حصل فی اذہاننا اثر لیس فی ذلک ہو الاثر الذی یحصل فیہا اذا تعقلنا فرسا معینا وبمعنی
المطابقۃ للکثیرین انہ لایحصل من تعقل کل واحد منہا اثر متجدد فانا اذا تخیلنا زیدا وجردناہ عن مشخصاتہ یحصل منہ فی اذہاننا الصورة
الانسانیۃ المعراۃ عن اللواحق واذا اتینا بعد ذلک عمرا وجردناہ ایضا لم یحصل منہ صورة اخری فی العقل لایقال کما ان الصورة العقلیۃ
مطابقۃ لکل واحد من الکثیرین کذلک کل واحد منہا مطابق لتلک الصورة والا لما تطابقہا تلک الصورة اذ المطابقۃ من الطرفین
فیلزم ان یکون کل منہا کلیا لانا نقول ان الکلیۃ ہی مطابقۃ الصورة العقلیۃ لامور کثیرة لا المطابقۃ مطلقا ولعل السر فی ذلک ان
الامور الخارجیۃ ذوات متباینۃ بخلاف الصور العقلیۃ فانہا کالاظلال والصور العقلیۃ لاظلیۃ بینہا بقیاس بعضہا الی بعض ہذا کلامہ
الشریف ولہذا الکلام محامل الاول ما فہمہ العلامۃ القوشجی من ان حاصلہ ان الکلیۃ لایصح تفسیرہا بالاشتراک اذ لایمکن عروضہ للامور
الخارجیۃ ولا للصور العقلیۃ فیجب تفسیرہا بالمطابقۃ بالمعنی الذی ذکرہ واعترض علیہ ذلک العلامۃ اولا بان المنطقیین قسموا المفہوم الی
الکلی والجزئی فمعروض الکلیۃ ہو المعلوم دون الصور العقلیۃ التی ہی العلوم ودون الاشخاص الخارجیۃ فلا یلزم من امتناع
عروض الاشتراک بین کثیرین للموجودات الخارجیۃ وللصور العقلیۃ عدم صحۃ تفسیر الکلیۃ بالاشتراک فاجاب عنہ المحقق الدوانی بان
غرضہ لیس ہو انہ لایصح تفسیر الکلیۃ بالاشتراک حتی یرد ما اورد بل غرضہ ان الموصوف بالکلیۃ بمعنی الاشتراک ہو المعلوم وہو نفس
المہیۃ دون الصورة الذہنیۃ ودون الاشخاص الخارجیۃ والمنطقیون قسموا المعانی الی الکلیۃ والجزئیۃ وفسروا المعانی بالصور العقلیۃ
فالصورة العقلیۃ متصفۃ بالمطابقۃ من حیث انہا صورة عقلیۃ ومتصفۃ باشتراک الکل من حیث نفس المہیۃ وتقسیم المفہوم الی

Marfat.com

الجزئی والکلی لایدل علی ان المقسم لیس ہو الصورۃ العقلیۃ کما توہم معاصرہ زعما منہ بان المفہوم ہو المہیۃ لا بشرط شئ وانہ غیر الصورۃ العقلیۃ وذلک لان المفہوم ہو الحاصل فی العقل وہو الصورۃ العقلیۃ لعینہا وثانیا بان ما ذکرہ من ان معنی الکلیۃ بمعنی المطابقۃ یعرض للصور العقلیۃ مع انہا صور جزئیۃ فی نفس جزئیۃ لیستلزم ان یکون امرا واحدا من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا فلا یکون مفہوما الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وحدۃ الجہۃ ممنوعۃ بل الصورۃ من حیث ہی حالۃ فی نفس شخصیۃ وہی احد اشخاص العلوم جزئیۃ ومن حیث مطابقتہا للکثیرین بالمعنی المذکور کلیۃ قال الشیخ فی الشفاء المعقول فی النفس من الانسان کلی لا لاجل انہ فی النفس بل لانہ مقیس الی اعیان کثیرۃ موجودۃ او متوہمۃ حکمہا عندہ حکم واحد وانما من حیث ان نہدہ الصورۃ ہیئۃ فی نفس جزئیۃ فہی احد اشخاص العلوم وکما ان الشئ باعتبارات مختلفۃ یکون جنسا ونوعا کذلک بحسب اعتبارات مختلفۃ یکون کلیا وجزئیا فالصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ ولا تناقض بین الامرین ہذا کلامہ ولعل فقہ الامر ان بحذاء کل من معانی الکلیۃ معنی یقابلہ یسمی بالجزئیۃ فالکلیۃ ان فسرت بالاشتراک کان مقابلہا جزئیۃ بمعنی عدم الاشتراک وان فسرت بالمطابقۃ للکثیرین کان مقابلہا الجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین فالصورۃ العقلیۃ اذا اتصفت بالکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فانما یمتنع اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی عدم المطابقۃ للکثیرین لا اتصافہا بالجزئیۃ بمعنی عدم احتمال الاشتراک اذ الجزئیۃ بہذا المعنی لا یقابل الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین فحاصل کلام السید المحقق قدس سرہ ان الصورۃ العقلیۃ الجزئیۃ ای الغیر القابلۃ للاشتراک یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین ولا ضیر فیہ فقول المورد انہ یستلزم ان یکون امرا واحدا من جہۃ واحدۃ کلیا وجزئیا ان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ ای مطابقۃ للکثیرین وجزئیۃ ای غیر قابلۃ للاشتراک فمسلم لکن لا تقابل بین الکلیۃ بہذا المعنی وبین الجزئیۃ بہذا المعنی فبطلان اللازم ممنوع وقولہ فلا یکون مفہوما الکلیۃ والجزئیۃ متقابلین ملتزم وان اراد بہ انہ یستلزم ان یکون الصورۃ العقلیۃ کلیۃ وجزئیۃ بمعنییہما المتقابلین فالاستلزام ممنوع واما ما افادہ المحقق فغیر محصل لان السید المحقق قدس سرہ اعترف بان الصورۃ العقلیۃ صورۃ جزئیۃ حالۃ فی نفس جزئیۃ یعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین بمعنی الظلیۃ لہا فہی من حیث انہا صورۃ جزئیۃ متصفۃ بالمطابقۃ والظلیۃ فہی من حیث انہا جزئیۃ موصوفۃ بالکلیۃ بہذا المعنی فاین اختلاف الجہۃ ولا خفاء فی ان اتصاف شئ واحد بمتقابلین من دون اختلاف الجہۃ باطل وما افاد من ان الصورۃ من حیث قیامہا بالنفس جزئیۃ ومن حیث اشتراک کثیرین فیہا کلیۃ لا یلائم کلام السید المحقق قدس سرہ اذ حاصل کلامہ ان الصورۃ العقلیۃ یمتنع عروض الکلیۃ بمعنی الاشتراک لہا ویعرضہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیر فافہم المحمل الثانی لکلامہ ما ذکرہ المحقق الدوانی وہو ان مقصودہ قدس سرہ تحقیق ان الکلیۃ بمعنی الاشتراک لیس صفۃ للموجود العینی ولا للصورۃ العقلیۃ من حیث انہا صورۃ عقلیۃ ولا ینافی ذلک کونہا صفۃ للمعلوم قال والدلیل علی ان مقصودہ

Marfat.com

ماذکران کلامہ فی بیان ان الکلیۃ لاتعرض موضوعہا فی الخارج ولا تعلق لفساد تفسیر الکلیۃ بالاشتراک بہذا الغرض وقد صرح الشیخ
فی الٰہیات الشفاء بان الماہیۃ لابشرط شیٔ تسمی صورۃ عقلیۃ وح فالکلیۃ بمعنی الاشتراک صفۃ لہا لامحالۃ ہذا خلاصۃ کلامہ ہذا العبد
لایحصلہ فنی کلام السید المحقق قدس سرہ رد علی من ذہب الی ان الکلیۃ عارضۃ فی الخارج لمعروضہا واثبات لکون الکلیۃ من العوارض
الذہنیۃ التی لخصوص الوجود الذہنی مدخل فی عروضہا وہذا انما یتم اذا لم یصح تفسیر الکلیۃ بالاشتراک فان الصورۃ العقلیۃ بما ہی
موجودۃ فی الذہن لایصح اتصافہا بالکلیۃ بمعنی الاشتراک وانما کانت من عوارض الماہیۃ من حیث ہی ہی فتکون عارضۃ
لموضوعہا فی الخارج ایضا اذ الماہیۃ من حیث ہی ہی موجودۃ فی الخارج ایضا فحینئذ تفسیر الکلیۃ بالاشتراک متعلق بغرضہ قطعا و
تجویز کون الکلیۃ بمعنی الاشتراک صفۃ للصورۃ العقلیۃ مناف لظاہر کلامہ فتامل الثالث مافہم بعض اعاظم الاساتذۃ قدس
اللہ اسرارہم من ان کلامہ قدس سرہ مبنی علی ان لاوجود فی الخارج الا للاشخاص ولیس للکلیات علی ہذا الرای الا صور ادراکیۃ
قائمۃ بالنفس ومعلومات تلک الصور لیست الا الاشخاص الخارجیۃ ولیس الحاصل فی الذہن شیئا یکون موصوفا بالکلیۃ
علی وجہ الاشتراک الحملی فان الانسان مثلا اذا لم یکن موجودا فی الخارج فلو قطع النظر عن تشخصہ الذہنی وحصولہ فی الذہن لم
یکن شیئا فضلا عن ان یکون کلیا صادقا علی کثیرین وبالجملۃ فلا یکون الکلیۃ الا بمعنی المطابقۃ للکثیرین بمعنی ان یکون ما
یوصف بالکلیۃ صورۃ ادراکیۃ کاشفۃ للکثیرین وح لاتوجہ لما اورد علیہ العلامۃ القوشجی اولا من تجویز کون الکلیۃ بمعنی الاشتراک
صفۃ للمعلوم وانت تعلم ان ہذا الکلام لایلائم کلام السید المحقق اذ لو کان کلامہ مبنیا علی نفی وجود الکلی الطبعی فی الخارج لم یصح
قولہ فانا اذا راینا زیدا وجردناہ عن مشخصاتہ الی آخرہ فانہ انما یستقیم لو کان الموجود فی الخارج ہو الطبیعۃ المعروضۃ للمشخصات
واما علی تقدیر نفی وجود الکلی الطبعی فی الخارج فلیس فی الخارج الا تشخصات وتعینات وہی عین الہویات الموجودۃ فی الخارج
فلا معنی لتجریدہا عن المشخصات وایضا فقد قال السید المحقق فی اثناء البحث انہ قد یعتبر فی المطابقۃ بالمعنی المذکور شیٔ آخر
وہو ان تلک الصورۃ لو فرضت فی الخارج فان تشخصت بتشخص زید کانت عین زید وان تشخصت بتشخص عمرو کانت عینہ وہکذا
الحال بالنسبۃ الی سائر افرادہا ثم قال واعلم ان اثبات الکلیۃ للصور العقلیۃ بمعنی المطابقۃ التی زید فیہا ہذا الشیٔ الآخر
انما یتاتی علی مذہب من قال ان الحاصل فی الاذہان ہو ماہیات الاشیاء واما من قال الحاصل فیہا صورہا واشباہہا المخالفۃ
لہا بالحقائق فیقصر علی المطابقۃ فقط او نقول انما وصف الصورۃ العقلیۃ بالکلیۃ لان المعلوم بہا امر کلی کما ہو المشہور انتہی
وہذا صریح فی ان کلامہ قدس سرہ لیس بنیا علی ماذکرہ ہذا الاستاذ اذ علی ماذکرہ لایکون معلوم الصورۃ العقلیۃ امرا کلیا اذ
معلومہا بنا ء علی ماذکرہ ہی الاشخاص الخارجیۃ ولا یصدق علی الصورۃ العقلیۃ انہا لو فرضت فی الخارج فان تشخصت
بتشخص زید کانت عین زید وان تشخصت بتشخص عمرو کانت عینہ وہکذا اذ علی ہذا التقدیر لایکون الحاصل فی الذہن حقیقۃ

Marfat.com

کلیۃ صادقۃ علی زید وعمرو مثلا حتی تکون بحیث لو فرضت فی الخارج کانت عین زید ان تشخصت بتشخصہ وعین عمرو ان تشخصت بتشخصہ وبالجملۃ فلا مناسبۃ لما ذکرہ بکلام السید المحقق قدس سرہ واما الکلام فی ان ہذا الکلام فی نفسہ صحیح او فاسد فسیاتی فی مسائل القول ان شاء اللہ تعالی ثم بعد اللتیا والتی نقول ان کلام السید المحقق قدس سرہ لا یتم لانہ ان اراد بقولہ کل موجود فی الخارج فہو بحیث اذا نظر الیہ فی الخارج کان متعینا فی ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ ان کل موجود فی الخارج بوجود واحد خاص اذا نظر الیہ کان متعینا فی ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ مسلم وبدیہی لکن لا یلزم الا ان لا یکون الموجود الواحد بالعدد المتعین قابلا للاشتراک فیہ ولا کلام فی ذلک انما الکلام فی ان الموجود فی الخارج الواحد بالطبیعۃ قابل للاشتراک بین افرادہ الموجودۃ فی الخارج فالطبیعۃ الواحدۃ بالعموم موجودۃ فی الخارج بوجودات کثیرۃ متعینۃ بتعینات کثیرۃ مشترکۃ فی الخارج بین موجودات کثیرۃ ہی افرادہا ومعنی اشتراکہا بینہا انہا موجودۃ بوجود کل منہا وہذا ہو معنی عمومہا واطلاقہا وکلیتہا فلا نسلم ان الطبیعۃ الانسانیۃ لو کانت موجودۃ فی الخارج کانت مع قطع النظر عما یعرضہا فی الخارج متعینۃ فی ذاتہا غیر قابلۃ للاشتراک فیہا بل ہی موجودۃ فی الخارج بوجودات ومتعینۃ بتعینات وہذا ہو اشتراکہا وان اراد بہ ان کل موجود فی الخارج سواء کان موجودا بوجود واحد او بوجودات کثیرۃ فہو بحیث اذا نظر الیہ فی الخارج کان متعینا فی ذاتہ غیر قابل للاشتراک فیہ بدیہۃ فہو ممنوع ودعوی بدیہۃ غیر مسموعۃ بل القدر الضروری ہو ان الموجود فی الخارج لا بد لہ من التعین فان کان موجودا بوجود واحد کان لہ تعین واحد وان کان موجودا بوجودات شتی کان لہ تعینات شتی وظاہر ان الطبیعۃ الانسانیۃ لو لم تکن موجودۃ فی الخارج بوجودات شتی متعینۃ فیہ بتعینات شتی لم یصح ان یقال انا اذا رأینا زیدا وجردناہ عن مشخصاتہ حصل منہ فی اذہاننا الصورۃ الانسانیۃ المعراۃ عن اللواحق واذا رأینا بعد ذلک عمرا وجردناہ ایضا حصلت منہ ایضا تلک الصورۃ فانما یصح ذلک اذا کانت الطبیعۃ الانسانیۃ موجودۃ بوجود زید متعینۃ بتعینہ وموجودۃ بوجود عمرو متعینۃ بتعینہ حتی اذا جردہما الذہن عن التعین حصلت فیہ منہما الصورۃ الانسانیۃ واعترض علیہ قدس سرہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی بوجہین الاول انہ یلزم من اشتراک الکلی بین کثیرین تعدده لاتحاده مع کل واحد منہما ذاتا ووجودا سیما الکلی الذاتی لصحۃ حملہ علیہ مواطاۃ فاذن یکون المعنی الکلی المشترک واحدا وکثیرا ایضا ومن الجائز ان یکون وحدتہ فی وجود وکثرتہ فی وجود آخر کالانسان فانہ معنی واحد فی الذہن واشخاص کثیرۃ فی الخارج ولا ضیر فیہ اذ غایۃ ما یلزم منہ ان یکون المعنی الواحد فی الذہن متعددا فی الخارج ولا محذور فیہ فتعقب علیہ المحقق الدوانی بان معنی قولہم ان الکلی غیر موجود فی الخارج انہ لیس ہناک شیء متصف بالاشتراک واما وجود الطبائع فی الخارج فہم قائلون - اعنی بہ وجود الطبیعۃ من حیث ہی ہی لا من حیث انہا کلیۃ او جزئیۃ وانت تعلم ان الطبیعۃ من حیث ہی ہی لما کانت موجودۃ فی الخارج بوجودات کثیرۃ ہی وجودات افرادہا کانت موجودۃ فی الخارج علی نعت الاشتراک بینہا فکانت

Marfat.com

موجودة فی الخارج مشترکة بینہا فیہ نعم اعتبار وحدتہا وجودہا فی الذہن نعو فی ذلک فکان الاخلق بالمعترض ان یقول الکلی
واحد بالطبیعۃ کثیر بالعدد موجود فی الخارج ولاضیر فی ذلک والقول بانہ واحد فی الذہن واشخاص کثیرۃ فی الخارج مع
کونہ لغو الاطائل تحتہ لایصح علی رائی ہذا المعترض لانہ یزعم ان الاشیاء تنقلب حقائقہا عند حصولہا فی الذہن فالموجود
فی الذہن غیر متحد الحقیقۃ مع الاشخاص الخارجیۃ فضلا عن ان یکون ہو نفسہا شخاصا خارجیۃ الثانی ان قولہ کل موجود
فی الخارج فہو بحیث اذا نظر الیہ فی نفسہ کان متعینا فی ذاتہ ممنوع اذ الہیولی الاولی موجودۃ فی الخارج ولیست متعینۃ فی
حد ذاتہا بل ہی مبہمۃ وہذا فی غایۃ السخافۃ اذ الہیولی الاولی عندہم متعینۃ فی ذاتہا معنی ابہامہا مبہمۃ الصور کما ہو محقق
مذکور فی مقامہ وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار الکلی بحسب الاصطلاح الذی معناہ بحسبہ انہ یحتمل الشرکۃ اولا یمنع الشرکۃ یمتنع
وقوعہ فی الاعیان فانہ لو وقع فی الاعیان حصلت لہ ہویۃ متشخصۃ غیر مثالیۃ فلا یصح فیہا الشرکۃ فان استشکل احد بان
الطبیعۃ الموجودۃ فی الذہن لہا ایضا ہویۃ موجودۃ متخصصۃ باموور کفیامہا بالنفس وتجردہا عن المقدار والوضع بل کل واحدۃ
من الصور العقلیۃ صورۃ جزئیۃ فی نفس جزئیۃ فامتنع اشتراکہا الاتری ان الصورۃ الموجودۃ فی ذہن زید یمتنع ان تکون
بعینہا موجودۃ فی اذہان متعددۃ فان کانت الصورۃ العقلیۃ کلیتہا باعتبار المطابقۃ فالجزئیات ایضا لبعضہا یطابق بعضہا
فیلزم ان یکون الجزئیات کلیۃ قلنا ان الکلیۃ ہی مطابقۃ الصورۃ العقلیۃ لامور کثیرۃ لا من حیث کونہا ذات ہویۃ قائمۃ
بالذہن بل من حیث کونہا ذاتا مثالیۃ ادراکیۃ غیر متناصلۃ فی الوجود فوجودہا کوجود الاظلال المقتضیۃ للارتباط بغیرہا من الامور
واذا قیل فی الکتب ان الکلی واقع فی الاعیان او یشار الیہ فانما یعنون بہ الطبیعۃ التی یعرض لہا اذا وجدت فی الذہن
ان یکون کلیا ہذا کلامہ ملخصا قلنا الطبیعۃ المحتملۃ للشرکۃ او غیر المانعۃ عن الشرکۃ اذا وقعت فی الاعیان حصلت لہا ہویات
کثیرۃ متشخصات کل منہا غیر مثالیۃ وہذا معنی احتمال تلک الطبیعۃ للشرکۃ نعم کلو احد واحد من الہویات یمنع الاشتراک
واما جوابہ عما استشکل فیہ تدلیس ظاہرا اذ الاشکال انما کان علی تفسیر الکلی بما یحتمل الشرکۃ او بما لا یمنع الشرکۃ بان الکلی بہذا
المعنی لیس بموجود فی الذہن ایضا اذ الموجود الذہنی ایضا یمنع عن الشرکۃ فکان من حق الجواب ان یصحح ان الموجود الذہنی
یحتمل الشرکۃ ولا یمنعہا لا العدول عن تفسیر الکلیۃ باحتمال الشرکۃ او عدم المنع عن الشرکۃ الی تفسیرہا بالمطابقۃ للکثیرین وانظر
وما قال من ان المراد بالکلی فی قولہم الکلی واقع فی الاعیان الطبیعۃ التی یعرض لہا فی الذہن ان یکون کلیا لا یصح اذ الطبیعۃ
الواقعۃ فی الاعیان التی یعرض لہا الکلیۃ فی الذہن علی زعمہ اما ان تکون ہویۃ واحدۃ شخصیۃ فلا تکون حین حصولہا
فی الذہن ایضا کلیۃ اذ الصورۃ الحاصلۃ من الہویۃ الشخصیۃ لا تکون مطابقۃ للکثیرین او تکون فی الخارج موجودۃ بوجودات
ہویات کثیرۃ متخیلۃ بتعینات کثیرۃ فتکون فی الخارج مشترکۃ بین تلک الہویات فتکون فی الخارج موصوفۃ بالکلیۃ یعنی

Marfat.com

احتمال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجونفوری لو عرضت الكلية فی الاعيان لشئ كالانسان فهو بحسب وجوده العينی اما مبهم او متعين لا سبيل الی الاول لان المبهم لا يكون موجودا فی الخارج اذ الوجود العينی يلزم التشخص ولا الی الثانی لان المتعين لا يصح ان يكون كليا لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة فی الكثير فعلی الاول المراد بالمطابقة مطابقة الظل لذی الظل ومن البين ان الانسان اذا كان موجودا فی الخارج لا يكون ظلا لزيد وعمرو مثلا فلا يكون كليا بهذا المعنی وعلی الثانی المراد بالشركة الشركة بالحمل ومن البين ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل اذ الحمل هو الاتحاد والشئ المتعين العينی لا يتحد مع امور متباينة كزيد وعمرو فلا يكون كليا بهذا المعنی ايضا هذا كلامه ونحن نقول ان اراد بالمبهم فی قوله فهو بحسب وجوده العينی اما مبهما ومتعينا ما لا تعين له اصلا ای ما لا يكون متعينا اصلا لا بتعين واحد ولا بتعينات كثيرة بالمتعين ما يقابله ای ما له تعين سواء كان متعينا بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترناه متعينا وقوله المتعين لا يصح ان يكون كليا قلنا ان عنی بالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصی فقط سلمنا ان المتعين بالتعين الواحد الشخصی لا يصح ان يكون كليا لكن الكلی الموجود العينی متعين بتعينات كثيرة لا بالتعين الواحد الشخصی فقط وان عنی به المتعين مطلقا اعم من ان يكون متعينا بالتعين الواحد الشخصی فقط او متعينا بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لا يصح ان يكون كليا اذ الواحد بالطبيعة الموجود بالوجودات الكثيرة المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة بوجود زيد ووجود عمرو ووجود خالد ومتعينة بتعين كل واحد منهم وهی فی نفسها واحدة بالطبيعة مشتركة بينهم بالحمل ومعنی اشتراكها بينهم انها موجودة بعين وجود كل واحد منهم متعينة بعين تعين كل واحد منهم وما ذكرنا من ان المتعين بما هو متعين لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل ان اراد به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصی فقط لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فمسلم لكن لا يضرنا ولا ينفعه اذ الكلی الموجود العينی متعين بتعينات كثيرة ومحتمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن الشخص العينی كذلك وان اراد به ان المتعين مطلقا ای سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصی فقط او متعينا بالتعينات الكثيرة لا يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فممنوع كيف والمتعين بالتعينات الكثيرة يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل قطعا ومعنی الاشتراك بين كثيرين بالحمل هو انه متعين بتعينات كثيرة وما قال من ان الشئ المتعين العينی لا يتحد مع امور متباينة ان عنی به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصی فقط لا يتحد مع امور متباينة فمسلم لكن الكلی ليس متعينا عينا بهذا المعنی وان عنی به ان المتعين العينی مطلقا سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصی او متعينا بتعينات كثيرة لا يتحد مع امور متباينة فممنوع كيف وتعينه بتعينات كثيرة ووجوده بوجودات كثيرة هو اتحاده مع امور متباينة وان اراد بالمبهم ما ليس له تعين واحد شخصی فقط وان كان له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصی فقط اخترنا انه مبهم وقوله المبهم لا يكون موجودا فی الخارج قلنا مم بل المبهم بهذا المعنی موجود فی الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الوجود

Marfat.com

لزوم التشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتشخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتشخصات الكثيرة والكلي الموجود في الخارج
موجود بوجودات كثيرة متشخص بتشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولينا خاتم الحكماء قدس الله سره اولا بالنقض بانه لو تم
لدل على ان الامر الذهني ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما مبهم او متعين والمبهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا ملزوم التعين والمتعين لا يحتمل
الشركة وثانيا بالحل بانه ان اراد بالمبهم الشئ من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس موجودا وان اراد الماهية من حيث
هي هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وملزومية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشئ من حيث هو هو
موجودا وملزوما للتعين وانما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزءه لا عروضه قلت اما النقض فانما يتوجه
لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين بالحمل ما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة الظل لذي الظل
ايضا فالموجود الذهني يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذهني بالاشتراك بين كثيرين
بالحمل فالبيان الذي ساقه المحقق جار في الموجود الخارجي لعدم اتصافه بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذهني لامكان اتصافه
بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين واما الحل فمحل الاعتراض عليه واعترض على هذا المحقق البعض الآخر من الشراح بانه ان اراد بقوله
فهو بحسب وجوده العيني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعينا ولا نقول
انه من حيث وجوده كلي حتى يلزم ان يكون شئ واحد كليا وجزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد
بانه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحيثية متعين
وبالجملة فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية تعرض الشئ في حالة وجوده
العيني لا من حيث الوجود العيني اذ ثبوت شئ لشئ فرع لثبوته او مستلزم له بمعنى ان ثبوت شئ لشئ يكون في حالة ثبوت المثبت
له وان لم يكن من حيث ثبوته اجاب عنه خاتم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاول ان الوجود العيني
ملزوم للتعين لا يكون مبهما اثنانيا ان بين التعين والابهام منافاة وبهاتين المقدمتين كما يبطل كون الشئ من حيث الوجود العيني
مبهما كذلك يبطل كون الشئ العيني مبهما في حالة الوجود العيني فالوجه في الاعتراض هو منع احدى المقدمتين لا ما فصله وانت تعلم ان
حاصل اعتراض ذلك القائل ان الشئ يكون مبهما في حالة وجوده العيني ومتعينا من حيث وجوده العيني فمرجعه الى منع المقدمة
الثانية وما فصله تصريح لذلك المنع والحق ان حيثية الوجود العيني ايضا لا تنافي الابهام ولا حيثية التعين تنافيه فان الابهام
والاشتراك والاطلاق يتأكد بكون الشئ موجودا بوجودات كثيرة متعينا بتعينات شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه بهذا
دار الكلام في هذا المقام بين هو لا ر الاجلة الاعلام ولعل التحقيق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه وينبغي
لطلاب الرواد والصواب ان يعولوا عليه ان يعلم اولا ان الكلي يفسر بتفسيرات الاول ان الكلي ما يحتمل الشركة او ما لا يمنع الشركة

Marfat.com

الثانی مالایابی نفس تصورہ عن التکثر اومایجوز العقل تکثرہ من حیث تصورہ الثالث مایطابق کثیرین فاما المعنی الثالث فلم یرد بالمطابقۃ فیہ مطلق المطابقۃ بای نحو کان بل المراد ان الکلی مایکون ظلا للکثیرین او متحدا مع کثیرین فی الوجود واما المعنی الاول فمحالہ ان لایکون الموصوف بالکلیۃ مشتملا علی الہذیۃ المانعۃ عن الشرکۃ فیحتمل لاجل عدم اشتراط الہذیۃ فیہ ان یوجد بوجودات متعددۃ ویتعین بتعینات کثیرۃ ویکون فی الوجود عین اشخاص کثیرۃ وان منع عن ذلک امور ورا الہذیۃ لم یقدح فی کونہ کلیا وہذا ہو المراد بما یقال من ان الکلی مایحتمل الشرکۃ بالحمل اذ المعنی ان الکلی مایصلح لاجل عدم اشتمالہ علی الہذیۃ ای یتحد وجودا مع کثیرین ولیس المراد منہ ان الکلی مایکون محمولا بالفعل علی الکثیرین فی القضیۃ بان یکون الکثیرون موضوعہا والکلی محمولہا حتی اذا لم یحک ولم یعقد القضیۃ منہما لم یکن کلیا فان ذلک لیس من شرط الکلیۃ والا لم یکن الطبیعۃ الانسانیۃ اذا لم تجعل محمولۃ علی کثیرین فی القضیۃ کلیۃ ویصور ذلک ان الطبیعۃ الموصوفۃ بالکلیۃ کالطبیعۃ الانسانیۃ لعدم اشتمالہا علی الہذیۃ المانعۃ عن الشرکۃ صالحۃ لان تشترک بین کثیرین وتوجد اشخاصا کثیرۃ فی نفس الامر فتتحد وجودا معہا والذہن یستطیع ان یتصور تلک الاشخاص ویحکم علیہا بتلک الطبیعۃ ویحمل تلک الطبیعۃ علیہا ویعقد قضیۃ موضوعہا تلک الاشخاص ومحمولہا تلک الطبیعۃ فالطبیعۃ الکلیۃ المحمولۃ لہا نحوان من الوجود الاول وجودہا فی نفس الامر بعین وجود تلک الافراد الثانی وجودہا فی الذہن حین حمل الذہن ایاہا علی تلک الافراد فی مرتبۃ الحکایۃ فمدار الکلیۃ لیس علی ہذا الوجود الذہنی الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ لان ہذا الوجود منحاز عن وجودات الافراد فلیس الطبیعۃ بحسب ہذا النحو مشترکۃ بین الافراد ولا متحدۃ معہا نعم فی ہذہ المرتبۃ حکایۃ عن اتحادہا وجودا مع الافراد واشتراکہا بینہا فالاشتراک بالحمل الماخوذ فی تفسیر الکلی ہو الاشتراک بالاتحاد فی الوجود بالنحو الاول واما المعنی الثانی فاما ان یراد بہ ان یکون الموصوف بالکلیۃ متصورا بالفعل ویکون نفس تصورہ غیر مانع عن التکثر فی نفس الامر او یراد بہ ان یکون غیر مشتمل علی الہذیۃ المانعۃ عن التکثر فیکون لاجل عدم اشتمالہ علی الہذیۃ بحیث لایابی تصورہ عن تجویز تکثرہ فی نفس الامر اذا عرفت ہذا فاعلم ان للقوم فی وجود الکلی الطبعی فی الخارج مذہبین الاول ان الکلی الطبعی موجود فی الخارج والثانی نفی وجودہ فی الخارج فعلی المذہب الثانی لا وجود للطبیعۃ الموصوفۃ بالکلیۃ فی الخارج اصلا بل الموجود فی الخارج ہویات بسیطۃ والکلیات امور منتزعۃ عنہا وحمل الکلیات علی تلک الہویات من قبیل حمل العرضیات الانتزاعیۃ علی معروضاتہا فلا یمکن علی ہذا المذہب ان یکون الکلیات موجودۃ بالذات فی الخارج وان تکون مشترکۃ بالذات بین الہویات بان تکون موجودۃ بالذات بوجود کل من الہویات بل معنی اشتراکہا بین الہویات اما انہا تنتزع عن کل من تلک الہویات فتوجد فی الذہن ماخوذۃ عنہا واما انہا تصدق علی کل من تلک الہویات صدق العرضیات علی معروضاتہا فلا یخلو اما ان یعتبر فی الکلیۃ ان یکون الموصوف بہا منتزعا بالفعل عن کثیرین او صادقا بالفعل علی

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلاريب فى ان الكلية بهذه المعانى من الصفات التى خصوص لوجود الذهنى شرط فى
الاتصاف بها او لا يعتبر فيها ذلك ويعتبران يكون الموصوف بها مما يصح انتزاعه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن
مطابقته لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التى تعرض الشئ فى الخارج اذ الموجود الخارجى
على هذا الراى لكونه هوية شخصية بسيطة لا يصلح للاتصاف بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله اسرارهم
من انه على تقدير ان لا يكون للحقائق وجود فى الخارج فى اتصافها بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
لا يمكن حصول الشئ الخارجى فى الذهن بنفسه لامتناع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها فى الذهن وليس هناك على هذا
التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و
ليس فى الذهن الا الشبح القائم بالنفس ولا يمكن اتصافه بالاشتراك والحمل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهنى ممتنع الحمل على
شئ خارجى فلا يكون كليا بمعنى المحمول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا اصلا فضلا عن ان يكون كليا
والموجود الخارجى هوية مانعة عن الشركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة للكثيرين غير سديد لان الكلى على هذا المذهب
من قبيل العرضيات المنتزعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعا غاية الامر ان الكلى على هذا المذهب لا يكون
موجودا بالذات فى الخارج وهذا لا ينافى صدقه على الهويات الخارجية وايضا الكلى المنتزع عن الهويات الخارجية والكلى الذى
يوجد ما يصدق هو عليه فى الذهن فقط كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا فى الخارج بالذات لكنه موجود فى الاذهان قطعا
فيكون له فى الاذهان وجودات متعددة وتعينات كثيرة ما فراد كثيرة يكون ذلك الكلى مشتركا بينها ومحمولا عليها فيكون
متصفا بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين وما افاده من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئا اصلا ان اراد به انها
ليست موجودة فى الخارج بالذات على هذا التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون محمولا على كثيرين اذ المحمولية على كثيرين لا تستدعى الموجودية
بالذات وان اراد به انها ليست شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشا انتزاعه فهو ممنوع كيف ومناشئ انتزاعها هى الهويات الموجودة
فى الخارج ونفاة وجود الكلى الطبعى فى الخارج لا ينكرون كونه محمولا على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجود منشا انتزاعه فى
الخارج فان قلت اذا كان الكلى الطبعى على هذا المذهب موجودا فى الخارج بوجود مناشئ انتزاعه كان له فى الخارج وجود
بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية فى الخارج على هذا التقدير ايضا اذ الاتصاف انما يقتضى وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف
مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التى خصوص الوجود الذهنى
شرط للاتصاف بها قلت على هذا التقدير ليس فى الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا ومصداقا لمعنى الاشتراك بل الموجود
فى الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك والحمل على كثيرين موجودا فى الخارج فلا

یکون الاتصاف به فی ظرف الخارج نعم یمکن ان یکون الوجود بالعرض فی الخارج للکلی علی ہذا الرائی مصداقا لبعض المحمولات
کما یصح ان یقال علی ہذا الرائی الانسان کاتب فی الخارج ومتصف بالکتابة فی الخارج لکن لا یلزم من ذلک ان یکون ہذا الوجود
بالعرض مصداقا لجمیع الاوصاف التی یصح اتصاف الکلی بہا فلا یمکن ان یصدق علی ہذا الرائی الانسان کلی فی الخارج وانه
متصف بالکلیة فی الخارج ولیسر فی ذلک ان الانتزاعیات اذا وجدت بوجود مناشی انتزاعہا فلا تمایز بینہا وبین مناشی
انتزاعہا بحسب ہذا النحو من الوجود فلا یکون ہی بحسب ہذا النحو من الوجود مصداقا الا للاوصاف التی یصح اتصاف مناشی
انتزاعہا بتلک الاوصاف واما الاوصاف التی لا یصح اتصاف مناشی انتزاعہا بہا فلا یکون الانتزاعیات مصداقا لہا
بحسب ذلک النحو من الوجود مثلا یصح ان یقال الفوق متحرک فی الخارج من جہتان الفوق ہی السماء ولا یصح ان یقال
الفوق مشتق واضافة فی الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السماء وجود فی الخارج لیس مطابقا ومصداقا لمعنی المشتق والاضافة
والکلیة علی ہذا الرائی من ہذا القبیل اذ مناشی الانتزاع ہویات شخصیة بسیطة لا یمکن اتصافہا بالکلیة فانقلت اذا صدق
قولنا زید وعمرو وخالد انسان فی الخارج علی ہذا الرائی کما قلتم صدق ایضا قولنا الانسان محمول علی زید وعمرو وخالد فی الخارج
اذ لا فرق بین القولین فی المودی فیکون الانسان موصوفا فی الخارج بالحمل علی کثیرین ای بالکلیة قلت کلا فان بین القولین
بونا بعیدا اذ مصداق الاول ذوات زید وعمرو وخالد الموجودة فی الخارج المصححة لانتزاع معنی الانسان عنہا ومصداق الثانی
معنی الانسان الذی لا وجود له فی الخارج ولیس ہو فی الخارج مصححا لانتزاع معنی المحمول فالاول صادق دون الثانی فہذا غایة
التحقیق فی ہذا المقام علی تقدیر نفی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج واما علی تقدیر القول بوجوده فی الخارج فالتفصیل انه ان فسرت
الکلیة بالمطابقة للکثیرین فاما ان یراد بالمطابقة للکثیرین الاتحاد فی الوجود مع کثیرین فح یرجع ہذا التفسیر الی تفسیرہا بالاشتراک
او احتمال الاشتراک او عدم المنع عن الاشتراک فستعرف حاله عن قریب ولما ان یراد بہا النظلیة للکثیرین فاما ان یقال ان ظل
الکثیرین ہی الصورة الذہنیة من حیث الحصول الذہنی کما یدل علیه کلام السید المحقق فی حواشی التجرید او یقال ان ظل
الکثیرین ہو نفس الشئ ای مع قطع النظر عن الشخصات الذہنیة والحصول الذہنی کما ذہب الیه مولانا خاتم الحکماء قدس سره
فعلی الثانی لا یکون الاتصاف بالنظلیة مشروطا بخصوص الوجود الذہنی او نفس الشئ کما یوجد فی الذہن یوجد فی الخارج والحق
انه علی ہذا لا یکون للنظلیة معنی وعلی الاول یکون الکلیة من العوارض التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف بہا
سواء قیل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او قیل بحصول اشباحہا فیه اذ الصورة الذہنیة الانسانیة مثلا مطابقة لزید وعمرو
وخالد وغیرہم من الاشخاص الانسانیة سواء کان من الانسان الحاصل فی الذہن عین حقیقة تلک الافراد الموجودة کما ہو علی
رای القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او مثالا لحقیقتہا الموجودة فی الخارج کما یقول به القائلون بحصول الاشباح

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين اوزيد فى التفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين فى الكلى لم يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة الماخوذة فى تفسير الكلية اوزيادة قيد آخر معها دال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين فى الحقيقة فى الكلى لا يصح على رأى القائلين بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن ايضا اذ الكليات العرضية الانتزاعية كليات عندهم بالقياس الى معروضاتها مع انها ليست متحدة معها فى الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية باحتمل الاشتراك بين كثيرين او بما يشترك بينها او بما يمنع الشركة بينها فاما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين ما قدمناه اعنى ان يكون الكلى موجودا بوجودات متعددة وتعينا بتعينات كثيرة فالكلى على هذا الراى اذا كانت افراده التى هو ذاتى لها موجودة فى الخارج يكون موجودا بالذات فى الخارج على نعت الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك والعموم والاطلاق والجنسية والنوعية فى الخارج لانه موجود فى الخارج بوجودات متعددة مع وحدته بالطبيعة ومتحقق بعين تحقق كل فرد من افرادها التى فلك الكلى اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المسمى بالاشتراك والعموم وغير مقيد بتشخص معين خاص بل بتعينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعينات والتخلى عن مقارنتها بالكلية فان المطلق بهذا المعنى ممتنع الوجود خارجا وذهنا ثم الكلى الموجود فى الخارج بوجودات شتى الكائن تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين فى الخارج فهو نوع فى الخارج والا فهو اما جنس او فصل فى الخارج ثم ان قيل بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن كان ذلك الكلى موجودا فى الذهن ايضا بالذات كما انه موجود فى الخارج بالذات فيكون مشتركا بين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من العوارض التى تعرض الماهية فى نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التى يعقد بها القضايا الحقيقية وان قيل بحصول الاشباح فى الذهن كانت الحقيقة التى افرادها حقيقة موجودة فى الخارج موجودة فى الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهنى والاشتراك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التى افرادها حقيقة موجودة فى الذهن موجودة فى الذهن ومشتركة بحسب الوجود الذهنى بين افرادها الموجودة فى الذهن فيكون الكلية والاشتراك من العوارض النفس الامرية التى لا مدخل فى عروضها لخصوص الوجود الخارجى او لخصوص الوجود الذهنى لكن القضايا التى موضوعاتها الكليات الموجودة فى الخارج ومحمولاتها الاشتراك والكلية تكون خارجية اذ مصداقها انما هو فى الخارج فقط والقضايا التى موضوعاتها الكليات الموجودة فى الذهن ومحمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط اذ مصداقها انما هو فى الذهن فقط واما الكلى الذى هو عرضى لافراده الموجودة فى الخارج فلا يكون موجودا بالذات فى الخارج فان كفى وجوده بالعرض للاتصاف بالاشتراك فى الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية فى الخارج وان لم يكف وجوده بالعرض للاتصاف

Marfat.com

بالاشتراک فی الخارج لم یکن متصفا بالکلیۃ فی الخارج فالاسود مثلا متصف فی الخارج بالاشتراک بین افراده المتصفۃ بالسواد و الموجود غیر متصف فی الخارج بالاشتراک بین الحقائق المختلفۃ ومعیار ذلک ان الکلی العرضی الامکان فی منشاء انتزاعه اشتراک فی الخارج کان وجوده بوجود منشاره الذی هو مشترک کافیا لاتصافه بالاشتراک فی الخارج کالاسود فان منشاء انتزاعه اعنی السواد القائم بمعروضاته مشترک بینها فی الخارج وان لم یکن کذلک کالموجود اذ لیس له منشاء مشترک بین موصوفاته لم یکن وجوده بوجود منشاره کافیا فی اتصافه بالاشتراک فی الخارج واما ان یراد بالاشتراک بین کثیرین المحمولیۃ علی کثیرین التی هی فی مرتبۃ الحکایۃ فرع الکلیۃ مطلقا من المعقولات الثانیۃ التی خصوص الوجود الذهنی شرط فی الاتصاف بها لان المحمولیۃ مطلقا منها کما ستعرف فیکون المحمولیۃ علی کثیرین منها بالطریق الاولی لکنا قد بینا ان الاشتراک بین کثیرین الماخوذ فی تفسیر الکلی لیس بهذا المعنی وان فسرت الکلیۃ بان لا یابی نفس التصور عن التکثر فان اریدبه ان یکون الموصوف بالکلیۃ متصورا بالفعل ولا یکون نفس تصوره مانعا عن تکثر کان الکلیۃ من صفات الحاصل فی الذهن فیکون الحصول الذهنی شرطا فی الاتصاف بها لکن هذا المعنی لا یصح اعتباره فی الکلی والا لم یکن الحقائق عند عدم تصورها کلیات فلا تکون ذاتیات لافرادها الا بعد تصورها اذ الکلی ماخوذ فی الذاتی وان اریدبه ان لا یکون الموصوف بالکلیۃ مشتملا علی الهیئۃ المانعۃ عن التکثر فیکون لعدم اشتماله علی الهیئۃ بحیث لا تابی الصورۃ ان تتصور عن تجویز تکثره فلا یدخل فی الاتصاف بهذا المعنی لخصوص الوجود الذهنی بل هو من قبیل الاشتراک بالمعنی الاول ولعلک قد تفطنت بما علمناک بان ما یتوهم من ان الکلیۃ اما بمعنی تجویز العقل تکثر الشیء من حیث تصوره او عدم ابا نفس المتصور عنه واما بمعنی الاشتراک حملا ولا یصح عروض المعنی الاول للشیء الا بعد حصوله فی الذهن والمعنی الثانی فرع الحمل المساوق لمرتبۃ الحکایۃ التی هی بعینها مرتبۃ الوجود الذهنی فی غایۃ الوهن والسخافۃ وکذا ما قال بعض الشراح من ان الکلیۃ ان فسرت بعدم الهیئۃ او بصحۃ التکثر فمعروضها نفس الطبیعۃ وان فسرت باعتبار وقوع الشرکۃ فمعروضها الطبیعۃ من حیث انها فی اللحاظ هذا الاعتبار انما تتصور فی اللحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشرکۃ اعتبار الذهن کون الطبیعۃ مشترکۃ فهذا لیس معنی الکلیۃ وان اراد به نفس الاشتراک فمعروضه هی نفس الطبیعۃ لا من حیث خصوص الوجود اللحاظی کما لا یخفی فقد تحقق بما فصلناه ان ما اشتهر بین العامۃ من ان العموم والاشتراک والاطلاق وما یجذو حذوها من العوارض الذهنیۃ وان القضایا المعقودۃ منها ذهنیات وان القضایا الطبیعیۃ ذهنیۃ مطلقا غیر مستقیم وان ما شاع فی الفرق بین موضوع الطبیعیۃ وموضوع المهملۃ من ان الاول هو الطبیعۃ بشرط الوحدۃ الذهنیۃ وهی لا توجد الا فی الذهن فقط والثانی هو الطبیعۃ لا بشرط شیء وهی توجد فی الذهن والخارج لیس علی ما ینبغی وان ما تقرر عندهم ان مورد القسمۃ الی الاقسام هو مطلق الشیء لا الشیء المطلق اذ الانقسام الی الاقسام یستدعی انضمام خصوصیات الاقسام الی المقسم والاطلاق یابی ذلک لیس بسدید ولهذا المباحث تفاصیل مبسوطۃ

Marfat.com

سنعود اليها فى مقام بها يليق ان ساعدنا التوفيق لهذا وقد وقع منا فى هذا المقام الاسهاب والتطويل اذ قد كثرت فيها الاقاويل ولم يكن شئ جديرا بالاعتماد والتعويل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل فعليه التكلان وهو حسبنا ونعم الوكيل **قوله** والجزئية قد اشتهر ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية التى مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها فى الذهن وان القضايا المعقودة منها ذهنيات فاما الكلية فقد عرفت حالها واما الجزئية فقد اختلف فى امرها المتأخرون الاول انها هل هى من المعقولات الثانية ام لا والثانى ان القضية المعقودة منها هل هى ذهنية او خارجية او حقيقية فالمشهور انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها ذهنية وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى الى انها من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية وذهب البعض الى انها ليست من المعقولات الثانية وان القضية المعقودة منها خارجية قال الصدر فى حواشى التجريد ان الكلى والجزئى والشئ والعلة ونظائرها من المعقولات الثانية ثم قال ما حاصله ان القضايا المعقودة منها قد تكون خارجية ضرورة ان زيدا جزئى وشئ وعلة فى الخارج واعترض عليه المحقق الدوانى بان الكلية والجزئية صفتان للصور الذهنية اعنى الماهية باعتبار وجودها فى الذهن فليس زيد جزئيا فى الخارج بل الحاصل منه وهو الصورة الشخصية جزئى وايده بكلام ابى العباس اللوكرى وغيره وقال صاحب لافق المبين معترضا على الصدر انه لم يتفطن ان الموجود فى الخارج او فى الذهن بحسب الخارج شئ واحد يصح لان يحلله العقل فى اللحاظ التحليلى الى ما هو جزئى والى طبيعة تعرضها الكلية فى لحاظ العقل وانما الجزئية من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط فما فى الاعيان لا يصح ان يحكى عنه انه جزئى او طبيعة بل انه شئ واحد مخلوط يصح ان ينحل الى الامرين جميعا وان من الصفات ما لها وجود فى العين والذهن كالبياض ومنها ما ليس لها وجود الا فى الذهن ووجودها العينى هو انها فى الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الاعيان ان الجزئية لها صورة فى الاعيان قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان الموجود فى الاعيان بما هو فى الاعيان جزئى فى لحاظ العقل وانما الصحيح ان يعنى به ان ما فى الاعيان بما هو فى الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما فى ظرف الخلط والتعرية جزئى والى ما فيه طبيعة انتهى ونحن نقول ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان الجزئية تحتمل معنيين الاول تشخص الشئ وهويته فى الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار فيكون المحكى عنه بها ومطابق حملها نفس ذات الشخص المتقررة الموجودة فى الخارج اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا خارجيا او ذات الشخص المتقررة الموجودة فى الذهن اذا كان ما يحكم عليه بالجزئية موجودا ذهنيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشئ بما هو متميز غير مخلوط فى اللحاظ التحليلى ويكون الشئ الواحد الموجود فى الذهن او فى الخارج مصداقا لحمل الجزئى فما فى الاعيان يصح ان يحكى عنه انه جزئى واما قوله وان من الصفات الخ ان اراد به ان من الصفات ما لها وجود بنفسها فى العين والذهن ومنها ما ليس لها بنفسها وجود الا فى الذهن فكون الجزئية من القبيل الثانى مسلم لكن لا يلزم

Marfat.com

منه ان لايكون القضية التى محمولها الجزئى خارجية الاترى ان الفوقية مثلا من الصفات التى لاوجود لها بنفسها الافى الذهن
مع ان قولنا السماء فوق قضية خارجية فلايجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه فى الخارج وان اراد به
ان من الصفات ما لها وجود فى العين بنفسها او بمنشإ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها فى العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشإ انتزاعها
فلانم ان الجزئية من الصفات التى لاوجود لها فى العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشإ انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة
فى العين بمنشإ انتزاعها وهى الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الاعيان ان الجزئية
لها صورة فى الاعيان قائمة بزيد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة فى الاعيان فمسلم لكن لا يلزم منه
ان لايكون قولنا زيد جزئى قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة فى الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا
قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود فى الاعيان فهو ممنوع فان معنى
قولنا زيد جزئى فى الاعيان انه مطابق صدق الجزئى فى الاعيان ولاريب فى ذلك لان زيدا فى الاعيان شخص متشخص
منحاز عما عداه قطعا نعم ليس معناه ان الموجود فى الاعيان بما هو فى الاعيان جزئى فى لحاظ العقل لكن لا الما توهم من ان الحكاية
بالجزئية انما هى عما فى ظرف الخلط والتعرية جزئى فان هذا باطل بل لان الموجود فى الاعيان بما هو فى الاعيان جزئى فى الخارج
وفى نفس الامر ولا مدخل للحاظ العقل فى ذلك والاصح ان يعنى به ان ما فى الاعيان بما هو فى الاعيان يصح ان يفصله
الذهن الى ما فى ظرف الخلط والعرى جزئى والى ما فيه طبيعة فان هذا التعبير ليس تحته معنى فان الشخص الخارجى الموجود فى
الواقع والشخص الذهنى المتحقق فى الواقع جزئى بالمعنى المذكور فى الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعرى او لم يوجد وسواء
فصله الذهن الى امرين او لم يفصل المعنى الثانى للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجويز العقل الشركة فيها فالموصوف
بالجزئية بهذا المعنى هى الصورة الذهنية وهى مصداق الحكم بها ومطابق صدقها وح لايكون الاشخاص الخارجية بما هى كذلك
جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لايكون الجزئية محمولة على زيد ولايكون زيد فى الخارج جزئيا وانما يكون الجزئى
صورة الحاصلة فى الحواس وهذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسى وعلى هذا التقدير لايكون مصداق الجزئى ما
فى ظرف الخلط والعرى لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعرية وانما يكون مصداق حمل الجزئى الصورة الحسية فيكون الحق
على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدوانى ولايكون لما تجشمه هذا القائل معنى وحاصل فضلا عن ان يكون لجدوى وطائل فانقلت
لعل مراده انه اذا حكى عن زيد بالجزئية ففى مرتبة الحكاية يلاحظ العقل زيدا ويلاحظ مفهوم الجزئى فيحكم به على زيد فى هذه الملاحظة
ويجعله محكوما عليه بالجزئى فيكون الجزئى ثانيا وفى تلك الملاحظة التى هى ظرف الخلط والتعرية قلت هذا فى مرتبة الحكاية وكلام
هذا القائل انما هو فى المحكى عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب المحكى عنه والا فكل قضية خارجية كانت

او ذهنية او حقيقية فانها فی مرتبة الحكاية بلاحظ العقل موضوعها مخبرا عن محمولها وبحكم بمحمولها على موضوعها فيكون موضوعها فی هذه الملاحظة محكوما عليه بمحمولها ثابتا لموضوعها فی تلك الملاحظة التی هی ظرف الخلط والتعرية الا ان هذا انما هو فی مرتبة الحكاية واما فی مرتبة المحكی عنه فالموضوع والمحمول واحد بالجملة فكلام هذا القائل خال عن التحصيل وتحقيق المقام ان الجزئية تقابل الكلية فان فسرت الكلية باحتمال الاشتراك او بعدم الامتناع عن الاشتراك او بعدم الابا عن التكثر كانت الجزئية بمعنى عدم احتمال الاشتراك او الامتناع عن الاشتراك او الابا عن التكثر ويكون مآل هذه العبارات الى الهندية المانعة عن الاشتراك وان فسرت الكلية بمطابقة الصورة للكثيرين كانت الجزئية عدم مطابقة الصورة للكثيرين بمعنى العدم لا بمعنى السلب وعلى الاول اما ان يراد بالهندية المانعة عن الاشتراك الهندية المانعة عن الاشتراك فی الواقع فالجزئية مرادفة للتشخص والتشخص مصداقه نفس ذات الشخص فی نفس الامر بلا مدخلية لذهن ذاهن ولحاظ لاحظ وحكاية حاك فالتشخص على هذا التقدير من قبيل الوجود ونظائره من المعقولات الثانية بالمعنى الفلسفی لا من المعقولات الثانية التی خصوص الوجود الذهنی شرط فی الاتصاف بها والقضية المعقودة من مطلق الجزئية بهذا المعنى حقيقية والتشخص الذهنی خاصة من قبيل المعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقودة منه ذهنية اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع فی الذهن والتشخص الخارجی من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه خارجية بلا شبهة اذ مصداقها خصوص تقرر الموضوع فی الخارج كما ان مطلق الوجود من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه حقيقية والوجود الذهنی من للمعقولات الثانية بالمعنى الاخص والقضية المعقودة منه ذهنية والوجود الخارجی من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم والقضية المعقودة منه خارجية على ما ستعرف انشاء الله تعالى واما ان يراد بالهندية المانعة عن الاشتراك الهندية المانعة عنه فی نحو الادراك الاحساسی فيكون هی من احوال الصور الذهنية الحسية فيكون الوجود الذهنی شرطا فی عروضها ويكون القضية المعقودة منها ذهنية قطعا ولا يكون الاشخاص الخارجية جزئية بهذا المعنى وعلى الثانی يكون الجزئية من صفات الصور الذهنية بلا ريب فتكون من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص و يكون القضية المعقودة منها ذهنية فهذا هو القول الفصل وانما الهزل ما توهمه صاحب لا فق المبين من ان مصداق الجزئية تقرر الشئ فی لحاظ هو ظرف الخلط والتعرية وتلقاه الشارح بالقبول جريا منه على سجية فی التقليد اذ لا مساغ له على تقدير وتفسير ما كما لا يخفى الا ان نور الحق كلما كان اشرق واجلى كانت العقول الرمدة اضعف واعشى **قوله** والذاتية والعرضية ان فسر الذاتی بالطبيعة المتحدة بالذات مع الذات مطلقا اى سواء كانت عين حقيقتها اولا او الطبيعة المتحدة بالذات معها التی لا تكون تمام حقيقتها والعرضی بالطبيعة المتحدة معها بالعرض فلا ريب فی ان مطابق مفهوم الذاتی كالانسان او الحيوان او الناطق يكون موجودا فی الخارج بالذات ومصداق مفهوم العرضی كالكاتب والاسود موجودا فی الخارج بالعرض فليس

ذوات محمولاتها تارة وعرضياتها اخرى

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقرر موصوفاتها في الذهن ولا يكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات وان فسر الذاتي بالكلي الذي ليس بخارج عن الذات او الكلي الداخل في الذات والعرضي بالكلي الخارج عنها فان كان المراد بالكلي الماخوذ فيهما ما يحتمل الشركة او ما لا يابى عن الشركة كان مصداق الذاتي والعرضي ومعروضهما موجودا في الخارج ايضا وان كان المراد بالكلي الماخوذ فيهما ما يكون ظلا للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضايا المعقودة منهما ذهنيات الا ان اعتبار الكلية بهذا المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض وايضا يقولون ان ذاتيات الشئ لا تنفك عنها ذهنا وخارجا ولا ريب في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشئ في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية فليست هي عينا لها ولا داخلة فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذوات الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وان فسر الذاتي بالمحمول الذي ليس بخارج او المحمول الداخل والعرضي بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمولية مطلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لا يطابق اقاويلهم على ان اخذ المحمولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلا اذا لم يجعل محمولا في مرتبة الحكاية ذاتيا لافراده وعرضيا للناطق وهذا خلاف نصوصهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير الى التفسير الاول فقد وضح ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه ببيان الحق ان الماهية لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي هي واعتبارها من حيث هي في الاعيان واعتبارها من حيث هي في التصور فليتفطن اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية حملا هذا ملخص كلامه فانظر كيف اعتبر الحمل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عداد الامور من الاعراض الخارجية

لا يوقف ان المحمول بما يكون موجودا في

Marfat.com

بالوجود الذهنی هذا واذا عرفت حال الذاتی والعرضی تضح لک حال النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فان حد
النوع بالطبیعة التی هی عین حقیقة افرادها والجنس بالطبیعة التی هی جزء تمام المشترک بین حقائق افرادها والفصل بالطبیعة
الداخلة التی لاتکون تمام المشترک والخاصة بالطبیعة المتحدة معها بالعرض المختصة بحقیقة واحدة والعرض العام بالطبیعة المتحدة
معها بالعرض الغیر المختصة بحقیقة واحدة لم یکن تلک الامور من المعقولات الثانیة بالمعنی الاخص وان اخذ فی حدودها الکلیة
بمعنی المطابقة للکثیرین او المحمولیة فی مرتبة الحکایة کانت منها فافهم فان المقام لایخلو عن دقة **قوله** والمعرفیة لاشک فی
ان المعرفیة من العوارض الذهنیة التی تعرض الصور الذهنیة فان مصداق المعرف هی الصور العقلیة التی تفید تصور المعرف
قوله والموضوعیة فان الموضوعیة حال المفهوم الحاصل فی الذهن المحکوم علیه فی مرتبة الحکایة **قوله** والمحمولیة فان المحمولیة
حال المفهوم الحاصل فی الذهن المحکوم به فی مرتبة الحکایة **قوله** وکونه قضیة فان القضیة هی المفهوم العقلی المرکب من صورتی
الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاکیة **قوله** فان مصداقها تقرر المفهومات نعم ظاهر فی المعرفیة اذ مصداقها نحو تقرر
المفهومات ونحو وجودها المنفرد الغیر المخلوط بما هو مصداق بالمعرف بالفتح وفی الموضوعیة اذ مصداقها تقرر الصورة الذهنیة ونحو
وجودها المنفرد عما یتصف بالمحمولیة وفی المحمولیة والقضیة وعکس القضیة والحجیة وغیر ظاهر فی الکلیة بمعنی احتمال الاشتراک او عدم
الامتناع عن الشرکة او عدم الابا عن الکثرة والجزئیة المقابلة لها فان مصداق الکلیة الطبیعة المطلقة المشترکة الموجودة فی
الذهن او فی الخارج بوجودات کثیرة لانحو وجود المفهوم فی ظرف الخلط والتعریة ومصداق الجزئیة نفس الذات الشخصیة الممتنعة
عن الاشتراک والتکثر المتقررة فی الخارج او فی الذهن لانحو وجودها المتقرر فی ظرف الخلط والتعریة وکذا الحال فی الذاتیة والعرضیة
قوله وتوضیحه قال فی الافق المبین المحکوم علیه بالمحمولیة والموضوعیة او الکلیة والجزئیة مثلا بحسب التحقق فی الاعیان شئ واحد
وکذلک بحسب الوجود فی الذهن الا فی اللحاظ التحلیلی الذی هو ظرف الخلط والعری فلیس من المتبین لقرینک ان المحکی عنه بما
یخصه من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعیان او بحسب الذهن انما هو حال الشئ باعتبار نحو وجوده فی ذلک الظرف
علی انه متمیز عن غیره والموجود فی الاعیان شئ واحد لاتمیز بحسبه المحمول عن الموضوع ولا الطبیعة عن الفرد ولا الذاتی عن ذی
الذاتی ولا معروض الکلیة عن الجزئی اذ لیس بحسب ذلک الوجود الا الخلط الصرف فاذن لیس مطابق الحکم بشئ من هذه المفهومات
المحمولة او المبادی العارضة الا نحو وجود المفهوم المحکوم علیه فی ظرف الخلط والعری من اللحاظات الذهنیة نعم بعض هذه
مما لایصح ان تلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده فی الذهن کالکلیة والحصیة والحمل والوضع وما شاکلها وبعضها مما لیس یابی ان
ینتزع منه بحسب وجوده فی الاعیان لو امکن ان یکون هناک متمیزا منفردا ذلک لکنه مخلوط غیر متمیز بحسب الاعیان فلذلک
لاینتزع منه ذلک بحسب الاعیان ویجب ان یکون العقد ذهنیا ومطابق الحکم فیه تقرر الموضوع ونحو وجوده فی الذهن مفروزا

عد ا معقول ثانی لیس فاعلة مقوم متزع منه ۱۲ منه رح

Marfat.com

غير مخلوط بحسبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية ماضيا بها وحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نغلط فيه ويعقد
زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ماخذ قول الشارح وتوضيحه الخ وتقضيحه بوجوه الاول ان قوله المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري جزاف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالموضوعية
هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان في الذهن
بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن
لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين وبالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان منحازتان في الذهن
ولا وجود لشيء منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل للواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لا في الاعيان ولا في الذهن
نعم ذو الصورتين المذكورتين واحد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص من الطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في
الاعيان والاذهان الا انهما بحسب وجودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتراكها هو اتحادها مع الاشخاص
والجزئيات الكثيرة وزيدا مثلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئيته فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم
عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد وفي سبيل واحد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اي محمول كان هو الشيء
بما هو منشار لانتزاع المحمول ومتحد معه بالذات او بالعرض فالموجود في الاعيان ان كان مصححا لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
ما ليس هو مصححا لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالموجود في الاعيان ليس مصححا ومنشارا لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل منشار
انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصلح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان مصحح ومنشار
لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وذي الذاتي والكلي والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات ولا ينافي كونه محكيا
عنه بهذه المفهومات الخلط الصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه والمفهومات المحكوم بها على نعت التمايز في ظرف الخلط

Marfat.com

والعرى مما لابد منه فى مرتبة الحكاية لكن الكلام فى المحكى عنه فان تشبث بان هذه المفهومات من شئون الصورة الذهنية بناء
على تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين والجزئية بعدمها فمع انه لا يلائم سياق كلامه يكون مصداق حمل هذه المفهومات ومطابق
الحكم بها على هذا التقدير هى الصور الذهنية بما هى موجودة فى الذهن لا وجود المحكوم عليه فى لحاظ هو ظرف الخلط والعرى كما عرفت
فيما سبق الثالث انه قسم المعقولات الثانية بالمعنى الاخص الى قسمين الاول مالا يصح ان تلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده
فى الذهن والثانى مالا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده فى الاعيان وعد الكلية من القسم الاول والجزئية والذاتية والعرضية
والطبيعية من القسم الثانى وهذا خبط ظاهر لان الكلية ان كانت بمعنى الظلية للكثيرين كانت من القسم الاول لكن الجزئية المقابلة
لها ايضا منتزعة منها من شئون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يخدوخذوه فلا يصح عدها من القسم الاول كما
عرفت مرارا من ان الكلية يصح انتزاعها عن الموجود الخارجى ايضا وافحش من ذلك عده الذاتية والعرضية من القسم الثانى
مع ان الكلية التى عدها من القسم الاول ماخوذة فيهما ثم اى فرق فى حسبانه بين الكلية التى عدها من القسم الاول وبين الطبيعية
اى كون الشئ طبيعة التى عدها من القسم الثانى فعليه بيان فرق بينهما يوجب عد الاولى من القسم الاول وعد الثانية من القسم
الثانى الرابع ان الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية وما ضاهاها اما ان يكون مصحح انتزاعها عن الموضوع خصوص وجوده
الذهنى او خصوص الوجود اللحاظى له فيكون مما لا يصح ان تلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده فى الذهن فلا وجه لعده من القسم
الثانى واما ان يكون الوجود الخارجى ايضا مصححا لانتزاع هذه العوارض ولا شك ان المحكى عنه بالانتزاعيات ومصدقها هى
مناشيها المصححة لانتزاعها فيكون الموجودات الخارجية ايضا محكيا عنها بهذه الانتزاعيات فتكون خارجة عن القسمين الخامس
ماذكره بعض الشراح من انه لا شبهة فى ان الجزئية والكلية والذاتية ليست اوصافا انضمامية وانما هى انتزاعية ومصحح انتزاعها
هى نفس المفهومات لا من حيث وجودها فى الملاحظة بان يكون الوجود اللحاظى شرطا للعروض او قيدا للمعروض لانا نعلم بالضرورة
ان الانسان مثلا كلى وذاتى لافراده انتزع احد اولم ينتزع واما اشتراط الوجود المتميز فى المحكى عنه بهذه الاوصاف فان اريد به
ان التميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم وان اريد به ان التميز شرط حكاية الاتصاف بحسب الواقع فغير مسلم ايضا وان
اريد به شرط حكاية الاتصاف فمسلم لكنه لا يضر ولا يرتاب فى ان قولنا زيد جزئى والانسان كلى حكاية عن الاتصاف والاتصاف
فى ظرف اللحاظ لان الاتصاف بحسب ظرف انما يقتضى ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن انتزاع الصفة عنه وظاهر ان
الوجود اللحاظى للموصوف او للصفة ليس من هذا القبيل لامكان لحاظ كل من الصفة والموصوف بدون لحاظ الآخر هذا كلامه
وبالجملة فقد اشتبه على صاحب الافق المبين مرتبة المحكى عنه بمرتبة الحكاية والعجب انه قال فى الافق المبين ان مطابق
الحكم فى القضية الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده فى ذهن ما وانه والمحمول فى نحو ما من الذهن لا فى اللحاظ التحليلى شئ

Marfat.com

واحد بالذات او بالعرض وظاهران موصوفات هذه الاوصاف متميزة عن هذه الاوصاف فى اللحاظ التحليلى الذى هو ظرف
الخلط والعرى فكيف يكون المحكى عنه بهذه الاوصاف ومطابق الحكم بها نحو وجود موصوفاتها فى اللحاظ التحليلى فلعله شئ لم ينال
بتهافت اقواله وهذه فطق بكل ماخطر بباله وهجس بخياله وفى كلامه فضائح اخر طوينا هالان الوقت اعز من ان يضاع فى توهين
مقاله **قوله** وهى العوارض الخ اراد بها اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادى
والمشتقات كلتاهما معقولات ثانية كما مر **قوله** كما فى الاوصاف العينية كالسواد والبياض فان افرادهما التى بها ذاتيان
لها موجودة فى الخارج **قوله** كما فى الاضافات الاعيانية كالفوقية والتحتية فانهما تنتزعان عن موصوفاتهما بما لها خصوص
حال فى العين **قوله** كما فى لوازم الماهية قال فى الحاشية لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية تلك العوارض
نائبة مناب اتصال لها فتكون كانها موجودات متاصلة كما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجى فى الاضافات الخارجية
واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولذا لم تكن من المعقولات الثانية انتهى وبكذا قال صاحب لافق المبين وقدمر منا ايماء
الى ان للقوم اختلافا فى ان لوازم الماهية هل هى معدودة عن المعقولات الثانية ام لا فذهب المحقق الدوانى الى
الاول ومعاصره الى الثانى وصاحب لافق المبين اذ لم يكن من المتميزين ذهب الى الاول مع انه ذهب الى ان فى
المعقولات الثانية اصطلاحين فظن ان لوازم الماهية معدودة عن المعقولات الثانية بالمعنيين والقول الفصل هو ان
القوم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام الاول ما تكون عارضة لنفس الماهية بلا مدخلية لخصوص احد الوجودين كالزوجية العارضة
للاربعة والثانى ما تكون عارضة للماهية بحسب وجودها فى الخارج كالاحراق العارض النار الثالث ما تكون عارضة للماهية
بحسب وجودها فى الذهن كالمحمولية والموضوعية العارضتين لصورتى الكاتب والانسان وهذا القسم يسمى معقولات ثانية
هكذا فى شرح التجريد وقال الشيخ ابو العباس اللوكرى فى الفصل الثانى من منطق كتابه بيان الحق مطابقا لعبارة الشيخ فى
الفصل الثانى من المقالة الاولى من الفن الاول من منطق الشفاء ان مهيات الاشياء قد تكون فى الاعيان وقد تكون فى
التصور فيكون لها اعتبارات ثلاث اعتبار الماهية بما هى هى غير مضافة الى احد الوجودين فيلحقها عوارض بما هى كذلك واعتبارها
من حيث هى فى الاعيان فيلحقها اعراض تخص وجودها ولك واعتبارها من حيث هى فى التصور فيلحقها اعراض تخص
وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية فى الحمل والذاتية والعرضية فى الحمل وغير ذلك مما يستعمل فانه ليس
فى الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا يكون الشئ فى الخارج مبتدأ ولا يكون خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك ثم قال
موضوع المنطق عوارض الموجودات متى كانت فى التصور على نحو وجهة يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب التصور من معلوم
الى مجهول فقولنا عوارض الموجودات يجرى مجرى الجنس وقولنا متى كانت فى التصور فصل يميز ذلك عن العوارض التى

التى تكون للموجودات فى غير التصور هذا كلامه فمقتضى هذه الاقاويل ان لوازم الماهية مقابلة قسيمة للمعقولات الثانية التى هى موضوع المنطق وهذا مما لا ريب فيه لان المعقولات الثانية التى هى موضوع المنطق عندهم هى العوارض التى خصوص الوجود الذهنى شرط فى عروضها ولا شبهة فى ان لوازم الماهية ليست كذلك واما المعقولات الثانية بالمعنى الاعم فلا وجه لاخراج لوازم الماهية عنها وليس فى كلام القوم ما يدل على انها ليست معدودة عنها فالمحقق الدوانى لما ذهب الى ان المعقولات الثانية هى العوارض التى خصوص الوجود الذهنى شرط فى عروضها وغفل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم حكم بخروج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشيرازى المعاصر له لما اخذ المعقول الثانى بالمعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذهنى فى عروضه ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع انه تفطن بالاصطلاحين فى المعقولات الثانية لما راى القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية و يجعلونها قسيمة لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم متميزة عن لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وليت شعرى ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر فى المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء الموصوف لها اقتضاء وعلية واسند اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول بكون لوازم الماهية معلولة للماهية باطل كما مر مرارا فى مواضع من هذا الكتاب وسنعود الى ابطال ذلك فى مقامه انشاء الله تعالى **قوله** وهى كالوجوب لا خفاء فى ان الوجوب سواء اريد به الوجوب الذاتى او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق من الانتزاعيات التى لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال فى الخارج وليس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لها الا ان الوجوب الذاتى ووجوب الوجود الخارجى سواء كان مطلقا او بالغير ينعقد منهما القضايا الخارجية كما يسلوح انشاء الله تعالى ووجوب الوجود الذهنى مصداقه تقرر الماهية فى الذهن والقضية المعقودة منه ذهنية نعم وجوب الوجود مطلقا بالغير والوجوب المطلق من دون ان يضاف الى الوجود الخارجى والوجود الذهنى ينعقد منه القضايا الحقيقية فالحكم بكون القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية بالمعنى الاعم حقيقية لا خارجية ولا ذهنية كما وقع من الشارح اقتفاء لصاحب الافق المبين ليس له وجه صحة وسياتى تفصيل ذلك **قوله** والوجود الوجود المطلق وكذا الوجود الخارجى والوجود الذهنى من الانتزاعيات التى لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال فى الخارج او منشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفه لا خصوص حال فيها وليس من تلقاء الموصوف به اقتضاء له الا ان القضايا المعقودة من الوجود المطلق حقيقية ومن الوجود الخارجى خارجية ومن الوجود الذهنى ذهنية على ما سينكشف انشاء الله تعالى وقد اورد على كون الوجود من المعقولات الثانية بان الوجود الواجبى فرد للوجود موجود فى الخارج وقد سبقنا

الکلام علی ذلک فی فاتحۃ المبحث فتذکر قال صاحب الافق المبین الوجود الحق القائم بذاتہ لیس یحمل علیہ الوجود المطلق المنتزع
علی انہ ہو بعینہ او من ذی انیاتہ ولیس ہو یرتسم فی العقل فینتزع منہ الوجود المطلق ویعرضہ فی لحاظ الذہن فقد عرفت ان ہذہ
وظیفۃ الطبائع الامکانیۃ بل العقل یحکم بالبرہان ان فی الاعیان حقیقۃ متقررۃ بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات ہو بنفس حقیقتہ مصداق الحمل
الموجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ لا باقتضاء حقیقتہ ذلک کما ان الحقیقۃ المتقررۃ من الجاعل بنفس ماہیتہا المتقررۃ
من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستیناف تاثیر من الجاعل او باقتضاء من الماہیۃ المجعولۃ وان للعقل
سبیلا فی الماہیات المجعولۃ الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ وانتزاع الموجودیۃ عنہا ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ
بنفس الذات بل انما ینتزعہ العقل اذا یلقی سمعہ الملکوتی فیستمع ان البرہان ینطق بلسانہ القدسی النوری ان لی علی ولہ الدہش
وشدۃ خطر الرعب سبیلا الی صقع لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقیقتہ وانتزاع الموجودیۃ عن نفس فراتہ بذاتہ فما یقال انہ اللاحظ
والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل فاذن لیس الوجود الحق من افراد شئ من ما فی حیازۃ العقل وحوزۃ
معقولاتہ الحقیقیۃ المناصلۃ فما ظنک بجنابہ المقدس بالقیاس الی الوجود المطلق الذی ہو من الطبائع المصدریۃ الانتزاعیۃ
انتہی وانت وکل من لہ یتناہل الخطاب تعلمان ان ہذا الکلام لا فضل لہ علی لعیق الغراب اما اولا فلان انتزاع العقل
الوجود من شئ ای شئ کان ومن حقیقۃ ایۃ حقیقۃ کانت لا یتوقف علی ارتسام کنہ ذلک الشئ ونفس تلک الحقیقۃ فی العقل
فلا معنی لقولہ ولیس ہو یرتسم فی العقل واما ثانیا فلانا نعلم قطعا انہ سبحانہ وتعالی موجود فالوجود المحمول اما ان یکون منتزعا عنہ
فی العقل فقد بطل کل ما بنی ہذا القائل ولا یعود ما تخیثمہ الی طائل اولا یکون منتزعا عنہ فی العقل فکیف ینعقد القضیۃ القائلۃ
انہ سبحانہ موجود واما ثالثا فلان قولہ والمتقرر بنفس الذات ہو بنفس حقیقتہ مصداق لحمل الوجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ
یہافت قولہ ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ بنفس الذات لانہ اذا لم یکن للعقل سبیل الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ
بنفس الذات وانتزاع الموجودیۃ عنہا فلا معنی لحمل الموجود علیہا وکونہا مطابقا لانتزاع الموجودیۃ واما رابعا فلان قولہ بل انما
ینتزعہ العقل الی قولہ عن نفس ذاتہ بذاتہ تخییل خال عن التحصیل لیس ان العقل اذا القی سمعہ الملکوتی الی ما ینطق بہ البرہان
بلسانہ القدسی النوری واستمعہ لاحظ الحقیقۃ المقدسۃ المتقررۃ بنفسہا وانتزع عنہا الوجود وحمل الموجود علیہا والیقن بصدق
الموجود علیہا واما خامسا فلان قولہ فما یقال انہ اللاحظ والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل بدر من القول
لان البرہان لا یصلح ان یکون نفسہ لاحظا ومنتزعا وانما ذلک من شان العقل غایۃ الامر ان البرہان یفید العقل الاذعان
والایمان بکون الوجود منتزعا عنہ سبحانہ جل مجدہ فانظر الی ہذا الرجل کیف یہذی ویہزل ولا یبالی ما ذا یقول واما سادسا
فلان المرام وہو ان الوجود الحق الواجبی لیس فردا بالحقیقۃ للمعنی المصدری الانتزاعی لا یتوقف علی ما خرص ہذا القائل

Marfat.com

من التخيلات الشعرية الكاذبة والترهات الفرية الغير الصائبة والعجب ان الشارح نقل كلامه هذا في الحاشية ولم يتكلم على
شئ من جزافاته الواهية وهذا جرى منه على سجيته في اتباع اباطيله والاذعان باقاويله وانما غره منه نقوده بترويج الكذب
بالمنطق الغدب وتدبيج الهزل باللفظ الجزل وما عند اللبيب الملقن والاريب الفطن فلا يزيد هذا الرجل تكلف الفصاحة غير افتضاح
وتجشم هذه الصناعة غير الشناعة واما الشارح فقد انخدع بزبرجه وخز عبيله وفرض على نفسه مما شاته في سبيله كعامي في اعتقاده
بالعقائد او كعجم في انقياده للقائد والله مولى الحكمة وولي العصمة **قوله** الشيئية هي تساوق الوجود فالكلام فيها هو الكلام فيها
قوله والامكان اعلم ان صاحب لافق المبين بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاعم بالعوارض الانتزاعية التي لا تحمل
على شئ مما في الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذي بها خصوص حال في الخارج ولا يكون عروضها لمعروضها من جهة
اقتضاء من طبيعته لذلك ومثلها بالوجود والشيئية والامكان قال في حاشيته ان الامكان والامكان من المفهومات الغير المنسلخة
عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسبه في حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للماهية اقتضاء وعليته له
او السلب بالم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول في الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى
اقتضاء من الذات له بل يكفي فيه عدم علة مقتضية لما السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون علة
مقتضية لشئ فلذلك لم يكن الامكان والحالي لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم
الماهية بمعنى المفهومات التي لم يكن سلخها عن الماهية وهي من العوارض اللاحقة بسنخ الماهية كالشيئية والوجود وبهذا يتضح
لمعنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية محفوفة به بنفسها ولذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال
ممكن فاحتاج الى آخر المراتب المتقررة المشهورة والامكان الصحيح ان يقال قد في الشئ الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب
وكان مستلزما للدور واذا الاقتضاء متاخر عن التقرر الذي هو آخر المراتب المتقررة على الامكان انتهى وانت تعلم ان هذا ضرب من
الهذيان اذ الامكان اذا كان سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا ولا محمول الموجبة السالبة المحمول فلا معنى لعده من العوارض
ولا معنى لقوله وهي من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية اذ السلب البسيط نفي صرف ولا سيما وقد اضاع هذا القائل نظره من
عمره في بيان ذلك والحق ان الامكان سلب بسيط لضرورة الطرفين ولا عروض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ الماهية و
ينتزع منها هذا السلب يلاحظه عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير معقول
اذ لا انحياز بين الماهية وبين تلك المنتزعات في الواقع اذ لا تقرر في الواقع الا لنفس الماهية وتقرر الانتزاعيات في
الواقع عبارة عن تقرر مناشئ انتزاعها فلا يتصور هناك علية ولا معلولية واسباغ الكلام في هذا المرام يفضي الى الخروج

عن المقام **قوله** والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعنى ثبوت شئ لشئ فان كان هذا الثبوت ثبوتا لامر ذهنى فالقضية ذهنية ومصداقها تقرر الموضوع فى الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع والحيوان محمول وانكان ثبوتا لامر خارجى فالقضية خارجية ومصداقها تقرر الموضوع فى الخارج بحيث يكون فى الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وانكان ثبوتا لامر فى نفس الامر مع عزل النظر عن كونه فى الخارج او فى الذهن فالقضية حقيقية ومصداقها تقرر الموضوع فى نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذا الكلام ههنا مع صاحب الافق المبين فبالحرى ان ننقل اولا من كلامه ليكون كلامنا اكبت له واتم فى الزامه فنقول قال فى الافق المبين الحكم بالانحاء انكان بحسب حال الموضوع فى الاعيان سواء كان بحسب اصل تقرر الماهية او بحسب الوجود كانت الحملية خارجية سواء كان مبدء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه فى الاعيان وانكان بحسب خصوص التقرر او الوجود الذهنى للموضوع كانت ذهنية وانكان بحسب مطلق التقرر او الوجود للموضوع فى نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان والاخبار ملاحظات ذهن واحد الازمنة والاوقات او جملة الزمان او الدهر او السرمد سميت حقيقية انتهى وقال فى موضع آخر ميزان تصحيح الحمل مطلقا هو صحة انتزاع المعنى المصدرى كالانسانية والموجودية والزوجية والفوقية والعمى والمكيفية مبدء للاشتقاق اعنى ما يوخذ منه ذلك هو المحكى عنه ويقال له مصداق الحمل ومطابق الحكم وقال فى موضع آخر مطابق الحكم فى الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده فى الاعيان وانه والمحمول فى الخارج شئ واحد بالذات او بالعرض سواء كان مطابق الذهن والخارج فى حاشيتى الاتصاف كما فى الاوصاف العينية التى هى مبادى المحمولات او بالحاق مفهومات انتزاعية بموضوعات عينية تصلح بحسب خصوص الوجود فى الاعيان لذلك الالحاق كما فى النسب والاضافات المنتزعة عن الموجودات العينية وفى الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده فى ذهن ما وانه والمحمول فى نحو ما من الذهن لا فى اللحاظ التحليلى شئ واحد بالذات او بالعرض وفى الحقيقية قوام مهية الموضوع فى مطلق عالم التقرر وانه والمحمول فى مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر فى اللحاظ التحليلى انتهى اذا وعيت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا فى ان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية هل هى ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق الدوانى الى انها ذهنيات فقط وتبعه فى ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازى الى الثانى وتبعه الشارح جريا منه على سجيته وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى الى الثالث وقال لان قولنا زيد شئ وعلة وجزئ فى الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدوانى فمبنى خياله انه ذهب الى شرطية الوجود الذهنى لعروض المعقولات الثانية ولا ريب فى ان القضية المعقودة بما عروضه مشروط بخصوص الوجود الذهنى قضية ذهنية واذ قد عرفت ان اشتراط خصوص

Marfat.com

الوجود الذہنی فی مطلق المعقولات الثانیۃ التی منہا الوجود والامکان ونظائرہما باطل الیقنت ان ہذا الخیال ومبناہ کلاہما
فاسد واما استاذ الشارح فقد خبط جدا لانہ مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذہنی فی عروض المعقولات الثانیۃ توہم ان القضایا
المعقودۃ بہا ذہنیۃ مطلقا وسیأتی تفضیحہ انشاء اللہ تعالی فی شرح قول الشارح لاذہنیۃ واما صاحب الافق المبین فقد تاہ
فی ضلال مبین لان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی مطلقا والوجود الخارجی والشیئیۃ فی الخارج والعلیۃ الخارجیۃ
والمعلولیۃ الخارجیۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم اتفاقا باعترافہ ایضا مع ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ
قطعا لان مبدء انتزاع ہذہ المبادی الانتزاعیۃ اعنی المحکی عنہ بہا ومصداق حملہا ومطابق الحکم بہا نفس ذات الواجب
سبحانہ وذوات الحقائق المتقررۃ فی الخارج من الجاعل الموجب ونفس الذوات المتقررۃ فی الخارج بنفسہا او بالجاعل و
نفس الذات المفیدۃ لذات الغیر الموفرۃ فی الغیر فی الخارج ونفس الذات المستفادۃ من الغیر المتاثرۃ من الغیر فی الخارج
وموضوعات ہذہ القضایا ومحمولاتہا شئ واحد فی الخارج فکیف لایکون ہذہ القضایا خارجیۃ فان الحکم باتحاد موضوعاتہا امور انتزاعیۃ
لانہا امور منتزعۃ عن الموضوعات علی ما ہی علیہ فی الاعیان فان زعم ان المعتبر فی الخارجیۃ ان یکون مبدء المحمول فیہا اما وصفا
عینیا کالسواد والبیاض او وصفا انتزاعیا لاحقا للموضوع بعد وجودہ فی الاعیان کالفوقیۃ والعمی قلنا ہذا اصطلاح مستحدث فی
الخارجیۃ والکلام فی کون ہذہ القضایا خارجیۃ علی اصطلاح القوم وعلی ہذا الاصطلاح المستحدث لایکون القضیۃ الحملیۃ محصورۃ فی
الخارجیۃ والذہنیۃ والحقیقیۃ ولایصح علی ہذا الاصطلاح قولہ فیما نقلنا عنہ مطابق الحکم فی الخارجیۃ ہو تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی
الاعیان وانہ والمحمول فی الخارج شئ واحد بالذات او بالعرض کما لایخفی وایضا لاریب فی ان ہذہ القضایا اعنی قولنا اللہ سبحانہ
واجب موجود خارجی وشئ خارجی وعلۃ فی الخارج والانسان واجب الوجود العینی بالغیر وانہ موجود خارجی وانہ شئ خارجی ومعلول
فی الخارج صادقۃ فیجب ان یکون محمولاتہا متحدۃ مع موضوعاتہا فاما ان یکون مصداق ہذا الاتحاد فی الخارج فیکون ہذہ القضایا
خارجیۃ قطعا او یکون فی الذہن فیلزم ان یکون تحقق مصداقہا متوقفا علی وجودہ فی ذہن من الاذہان وہو بین البطلان وایضا
ہذا القائل یعترف بکون ہذہ القضایا حقیقیۃ فیکون مصداقہا تحققا فی نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الذہن والخارج فتحقق مصداقہا
فی نفس الامر انما یکون اما فی ضمن تحققہ فی الخارج فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن والخارج جمیعا فعلی
الاول یکون ہذہ القضایا خارجیۃ وعلی الثانی یکون ہذہ القضایا ذہنیۃ وہذا مع بطلانہ فی نفسہ لایقول بہ ہذا القائل وعلی الثالث
یصدق ہذہ القضایا خارجیۃ ایضا وہو خلاف ما توہمہ ذہنیۃ ایضا وہو مع بطلانہ فی نفسہ خلاف ما اعتقدہ وایضا فقد قال ہذا القائل
فی فواتح الافق المبین انہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی الموجودیۃ
والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہو نفس الماہیۃ بحسب ذلک الظرف انتہی فعلی ہذا

Marfat.com

مطابق الحکم بالوجود الخارجی نفس المهیة بحسب الخارج فکیف لایکون القضیة المعقودة بالوجود الخارجی خارجیة وایضا قال فی موضع
آخر الوجود هو صیرورة المهیة وموجودیتها الماخوذة من نفس الماهیة المتقررة لامعنی یلحق المهیة کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ
من نفس ذات الانسان لاامر یقترن بالانسان فکیف یذهب هذا القائل الی ان مطابق الحکم بالوجود الخارجی لیس نفس الماهیة
المتقررة فی الخارج حتی ینکر کون القضیة القائلة المهیة موجودة فی الخارج خارجیة فینکر هذا القائل کون القضیة القائلة الانسان
انسان قضیة خارجیة فان نسبة الوجود الی المهیة هی نسبة الانسانیة الی الانسان وانکار تحقق مصداق الانسانیة فی الخارج لایزید
الامن هو خارج عن الانسانیة ثم لما کان الواجب سبحانه ممتنع الحصول فی الذهن واستحال ان یکون الموجود الذهنی مصداقا
للوجوب والوجود الخارجی فلاسبیل الی انکار کون القضایا القائلة انه سبحانه واجب انه موجود خارجی وانه شئ فی الخارج وانه
علة فی الخارج خارجیة ومما ینبه علی کون القضایا المعقودة بالوجود الخارجی والشیئیة الخارجیة ووجوب الوجود العینی والعلیة
فی الخارج والمعلولیة فی الخارج ونظائرها قضایا خارجیة ان قولنا بعض الموجود الخارجی او بعض الاشیاء الخارجیة اسود او
بعض الواجب قادر او بعض العلل الخارجیة قادر او بعض المعلولات اسود قضایا خارجیة بلاشبهة فیجب ان یکون قولنا بعض
الاسود موجود خارجی او شئ خارجی وبعض القادر واجب علة خارجیة وبعض الاسود معلول ایضا قضایا خارجیة لان عکس
الخارجیة خارجیة لاستحالة لما ماذکره هذا القائل فی نفی کون القضایا المعقودة بهذه المبادی خارجیة فسیأتی توضیحه وتفضیحه فالحق
ان القضایا المعقودة بالوجود المطلق والشیئیة المطلقة والوجوب المطلق والامکان المطلق وامثالها من دون ان تقید بالخارج
او بالذهن قضایا حقیقیة لانها حکایات عن مطلق نفس الامر وانکان تحقق مصادیقها اما فی الخارج او فی الذهن واما القضایا المعقودة
بالوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی والشیئیة فی الخارج وامکان الوجود الخارجی وامثالها فخارجیات کما ان القضایا المعقودة بالوجود
الذهنی والشیئیة فی الذهن وامکان الوجود فی الذهن وامثالها ذهنیات فالقضایا المعقودة بالمعقولات الثانیة بالمعنی الاعم
تکون ذهنیة وخارجیة وحقیقیة والقضایا المعقودة بالمعقولات الثانیة بالمعنی الاخص تکون ذهنیة فقط هذا وانکان مخالفا لما
علیه جمهور الاشیاع الا انه الحق الاحق بالاتباع **قوله** وانکان ظرف الاتصاف بها هو الذهن اعلم ان هذا المقام من معارک
الاعلام ومداحض الاعلام فعلینا ان نحقق اولا معنی ظرف الاتصاف ثم نقضی بین الاسلاف والاخلاف فی هذا الخلاف بالانصاف
فاعلم ان اتصاف شئ بالشئ فی ظرف علی نحوین احدهما انضمامی بانضمام الصفة الی الموصوف فی ذلک الظرف کاتصاف الجسم بالسواد
فی الخارج وهذا القسم لیستدعی ثبوت الحاشیتین معا فی ظرف الاتصاف وثانیهما انتزاعی بان یکون الموصوف فی ظرف الاتصاف
بحیث یصلح لان ینتزع عنه الصفة وهذا النحو لایستدعی ثبوت الصفة فی ظرف الاتصاف وانما یستدعی ذلک الاتصاف وجود
منشاء انتزاع الصفة فی ذلک الظرف لاوجود الصفة بنفسها فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر کاتصاف الجسم بالفوقیة بالاتصاف

Marfat.com

زید بالعمی فانه انما یستدعی تحقق السمار و زید فی الخارج علی وجه یصح انتزاع الفوقیة والعمی عنهما لا وجود الفوقیة والعمی بنفسهما
فی الخارج او فی الذهن اذ لا وجود للاختراعیات بانفسها فی الخارج وبالضرورة شاهدة بان وجودها فی الاذهان العالیة والسافلة
لغو فی اتصاف موصوفاتها بها نعم یجب وجود الصفات الانتزاعیة بوجود منشاء انتزاعها فی ظرف الاتصاف والا صارت اختراعیة فظرف
الاتصاف عبارة عن الظرف الذی یحکی عنه بثبوت الصفة للموصوف سواء کان بانضمام الصفة الی الموصوف فی ذلک الظرف
او بکون الموصوف فی ذلک الظرف مصحا لان ینتزع عنه الصفة فظرف اتصاف الجسم بالسواد هو الخارج لانه الذی یحکی عنه
بکون الجسم اسود وکذا ظرف اتصاف السمار بالفوقیة وزید بالعمی هو الخارج لانه الذی یحکی عنه بان السمار فوق وزیدا اعمی وظرف
اتصاف المفهوم بالموضوعیة او المحمولیة مثلا هو الذهن لان المفهوم بنحو وجوده الذهنی مصداق لهما ومعنی کون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان یکون وجود الموصوف فی احدهما منشاء لصحة انتزاع العقل ذلک الاتصاف منه یعنی ان یکون المحکی
عنه بالاتصاف ومصداقه موجودا فی احدهما ولیس معنی کون الخارج ظرفا للاتصاف ان یکون معنی الاتصاف الذی هو من
المعانی النسبیة الاعتباریة موجودا بنفسه فی الخارج وهذا ما حققه السید المحقق والمحقق الدوانی ومن شایعهما من الفرق بین
کون الخارج ظرف نفس النسبة کالاتصاف والثبوت وغیرهما وبین کونه ظرف ثبوت النسبة وهذا مع شدة وضوحه قد خفی علی صاحب
الافق المبین فسلک علی ما تعوده مسلکا آخر وقال الاتصاف العینی لیس الا علی ضرب بین انضمامی ویعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف
فی الاعیان کثبوت البیاض للجسم وانتزاعی ویعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعیان کثبوت الفوقیة والعمی للسمار
وزید لکن المحکی عنه ومطابق الحکم انما هو وجود الموصوف فی الاعیان فالخارج فی الاول ظرف الثبوت ودعاره وفی الثانی
جهة الاتصاف ومطابقه وما فیه اساسه بناره والمرجع الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حیث هو موصوف وعلی
ذلک یقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرش التحقیق ومستودع سر الحکمة واما ما تهجج به رهط من متاخرة
المقلدة لاتباع المشائیة من الفرق بین کون الخارج ظرف نفس النسبة کالاتصاف والثبوت وغیرهما وبین کون الخارج
ظرف ثبوت النسبة وکذلک حال الذهن فاما المصیر فیه علی ما تلی علیک واما مجهجة لا تؤول الی مدرجة اما تعرف ان معنی الوجود
لیس الا وقوع نفس الشئ فی الاعیان او فی الاذهان انتهی وهذا عجب عجاب لانه قد اعترف بان الخارج فی الضرب الاول
من الاتصاف العینی ظرف الثبوت ودعاره فاما ان یقول بان الخارج هناک ظرف لوجود ذلک الاتصاف وذلک الثبوت
فهو صریح البطلان اذ الثبوت والاتصاف من المعانی النسبیة الانتزاعیة یستحیل وجودها فی الاعیان ولو ارتکب القول بوجودها
فی الخارج لزمت مفاسد لا تکاد تتناهی واما ان یقول بان الخارج هناک ظرف نفس الثبوت والاتصاف لا ظرف وجوده فقد
انقلبت ریح اللائمة ورجع الحق الی مرکزه وسطع نور الحق المتبلج وبان المحقق الصادع بالحق عن المقلد المتهجج المتلجلج ثم فی قوله والمرجع

الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف اعتراف بالفرق بين كون الخارج ظرف نفس امر وبين كونه ظرف وجود
ذلك الامر لان الخارج اما ان يكون ظرف نفس تحقق الموصوف ولا يكون ظرفا لوجود تحققه فهذا هو الفرق المذكور الذى يتمحج به
المقلدون او يكون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فيلزم ان يكون التحقق الذى هو من الامور الانتزاعية موجودا فى الخارج
ثم اذا كان الخارج ظرفا لوجود تحققه كان ظرفا لوجود وجود تحققه ايضا والا لزم ان يكون ظرفا لنفس الوجود ولا يكون ظرفا لوجود الوجود
وهذا مما يستنكره عقله الذى هو وهمه فيلزم ترتب وجودات غير متناهية موجودة فى الخارج وبالجملة لا محيد عن الحجة التى انكر
عليها ولا سبيل الى النخلة التى فزع اليها فقد ثل عرش تحقيقه وافتضح سر حكمته اما تعديه حده فى الازراء بالاجلة العظام ومن
جهله بقدر الحق واهله وصدر من قال ؎ يا ناطح الجبل الراسى لتصدعه ٭ ارحم على الراس لا ترحم على الجبل ٭ ولنرجع الى
تفصيل ما كنا فيه فنقول من الراس ان الاتصاف الانضمامى فى ظرف ليستدعى تحقق الحاشيتين فى ذلك الظرف والاتصاف
الانتزاعى فى ظرف لا يستدعى الا تحقق الموصوف فى ذلك الظرف المصحح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعى لتعين
تحقق موصوفه واما تحقق الصفة بنفسها فى ذلك الظرف او فى ظرف آخر فلغو فى ذلك الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى فى الخارج
انما هو لان زيدا فى الخارج موجود بما انه مصحح لان ينتزع عنه العمى لا لان العمى موجود فى الخارج بوجود غير وجود زيد او فى ذهن
من الاذهان بوجود غير وجوده اذ لا علاقة بوجود العمى بوجود مباين عن وجود زيد باتصاف زيد بالعمى وهذا مع غاية ظهوره
يخفى على القاصرين لشبهات تعترضهم فى ذلك فمنها ما عرض للصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الثبوت لنسبة بين
الثابت والمثبت له فلا يكون بدونهما ضرورة ان النسبة فرع لطرفيها وانت تعلم انه ليس معنى ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبة
التى هى الاتصاف بل معناه ظرف مصداق الاتصاف فليس معنى كون الخارج ظرف الاتصاف كون الخارج ظرف وجود الاتصاف
حتى يلزم تحقق طرفيه فى الخارج بل معناه انه ظرف مصداقه ومصداقه ليس نسبة حتى يستلزم تحققه فى الخارج تحقق الحاشيتين فيه
بل انما يستلزم تحقق المصداق وهو الموصوف وقد مر ذلك آنفا ومنها ان الشيخ وبهمنيار وغيرهما صرحوا بان ما لا يكون
موجودا فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ فيجب ان يكون الصفة فى الاتصاف الانتزاعى موجودة فى نفسها والجواب
ان القدر الضرورى ان لا يكون الصفة لا شيئا محضا لا ان يكون موجودة بنفسها اذ يكفى وجودها مطلقا ولو بالتبع بتحقق منشاء
انتزاعها ولم يفرض علينا الايمان بما بين دفتى الشفاء والتحصيل وان لم يساعده العقل ولم يعاضده البرهان والدليل فان كان
مرادا الشيخ واتباعه انه لا بد من وجود الصفة مطلقا ولو بالعرض فحق متبع وان كان مرادهم انه لا بد من وجود الصفة بالذات فباطل
لا يسمع واما ما توهم صاحب الافق المبين تبعا للمحقق الدوانى من ان وجود الصفة فى ظرف الاتصاف الانتزاعى وان لم يكن ضروريا
لكن مطلق وجود الصفة فى ظرف ما ضرورى وحمل كلام الشيخ على ذلك فسخيف باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفة فى ظرف

Marfat.com

آخر لغو فی الاتصاف کما لایخفی ومن الاضاحیک فی ہذا المقام ما قال الصدر الشیرازی فی الاسفار معترضا علی ما حققناہ من ان الحق ان الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود احد الطرفین دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیہ تحکم نعم الاشیاء متفاوتۃ فی الموجودیۃ ولکل منہا حظ خاص من الوجود لیس للآخر منہا فلکل صفۃ من الصفات مرتبۃ من الوجود یترتب علیہا آثار مختصۃ بہا حتی الاضافیات والاعدام الملکات والقوی والاستعدادات فان لہا ایضا حظوظا ضعیفۃ من الوجود والتحصل لایمکن الاتصاف بہا الا عند وجودہا الموصوف بہا ولا فرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ فکما ان البیاض اذا لم یکن موجودا للجسم وجودا عینیا بہ یکون موجودیۃ ونحو حصولہ الخارجی لایمکن وصف الجسم بانہ ابیض وصفا مطابقا لما فی نفس الامر فکذلک حکم اتصاف الحیوان بکونہ اعمی واتصاف السماء بکونہا فوق الارض وغیر ذلک مما وقع فی کتب اہل الفن کالاسفار للشیخ والتحصیل لبہمنیار تلمیذہ من ان الصفۃ ان کانت معدومۃ فکیف یکون المعدوم فی نفسہ موجودا لشیء فان المعدوم فی نفسہ مستحیل الوجود لشیء الی آخر ما ذکرنا فلا یوجب نقضا علیہ اتصاف الاشیاء بالاضافیات والاعدام والقوی لما مر من ان لہا حظا من الوجود ضعیفا ہو شرط اتصاف موصوفاتہا بہا وبانا مرتبۃ وجودہا سلب ودفع لہا یمنع عن الاتصاف بہا وربما کان حظ الصفۃ من الوجود اقوی وآکد من حظ الموصوف بہا منہ وذلک کما فی اتصاف الہیولی الاولی بالصورۃ الجسمیۃ والطبیعیۃ بل المادۃ بالصورۃ کما ستقف علیہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی فاعتبار الوجود فی جانب الموصوف دون الصفۃ لیس لہ وجہ بل الامر بالعکس الامر فی تعمیمہ بحیث یشترط وجود احد الطرفین فی الاتصاف بان یقال معنی الاتصاف فی کل ظرف ہو کون الصفۃ بحیث یکون نحوہ وجودہا فیہ منشاء الحکم بہا علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامہا بہ او بانتزاعہ منہا ثم یدعی بعد ہذا التعمیم والتقریر انہ لاشک ان ہذا المعنی یستلزم وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف دون الموصوف بخلاف البیان الذی ذکر فقد تحقق ان الفرق بین طرفی الاتصاف فی الثبوت وعدمہ سخیف من القول لایرتضیہ ذو تدبر انتہی کلامہ انت تعلم ان کل ما ذکرہ جزاف وہمی لیس تحتہ معنی فضلا عن ان یکون لہ جدوی لان القول بوجود الصفات الانتزاعیۃ فی ظرف الاتصاف یبطل القول بالاتصاف الانتزاعی لان الصفۃ اذا کانت موجودۃ فی ظرف الاتصاف بوجود غیر وجود الموصوف فاما ان تکون قائمۃ بالموصوف فتکون منضمۃ الیہ فیکون الاتصاف بہا انضمامیا کالاتصاف بسائر الصفات الانضمامیۃ او لا فاما ان تکون قائمۃ بنفسہا فتکون جوہرا فلا تکون صفۃ او قائمۃ بشیء آخر غیر الموصوف فلا یکون ما فرض موصوفا بہا موصوفا بہا بل یکون الموصوف بہا ذلک الشیء الآخر الذی قامت بہ تلک الصفۃ فان کانت تلک الصفۃ قائمۃ بہ بوجود غیر وجودہ فتکون منضمۃ الیہ وان کانت قائمۃ بہ بالقیام الانتزاعی فلا یکون لتلک الصفۃ وجود فی ظرف الاتصاف ویرجع الامر الی ما حققناہ واما قولہ الاتصاف نسبۃ بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فنفی الاتصاف الانضمامی

Marfat.com

مسلم اذ یکون فیہ الموصوف والصفۃ موجودین بوجودین متغایرین فی ظرف الاتصاف وفی الاتصاف الانتزاعی مم بل باطل کیف ولو کان کذلک لم یکن الاتصاف انتزاعیا لان وجود احد الطرفین دون الآخر فی ظرف الاتصاف الانتزاعی ضروری و اما تجویزہ ان یکون للاضافیات واعدام الملکات وغیرہا من الانتزاعیات وجود وراء وجود موصوفاتہا فی ظرف الاتصاف فضرب من الجنون اذ لو کان للاضافیات واعدام الملکات وغیرہا من الانتزاعیات التی یتصف بہا موصوفاتہا فی الخارج کالفوقیۃ والعمی والابوۃ والبنوۃ وجود فی الخارج وراء وجودات موصوفاتہا وانکان ہذا النحو من الوجود ضعیفا لزمت مفاسد لاتحصی قد اشرنا الی بعضہا فی مبحث الجعل وما ذکر ہذا القائل من ان وجود الصفۃ قد یکون اقوی من وجود الموصوف کما فی اتصاف المواد بالصور ان صح فانما یصح فی الاتصاف الانضمامی دون الاتصاف الانتزاعی الذی فیہ الکلام واتصاف المواد بالصور الانضمامی لا انتزاعی کما حقق فی مقامہ واما تاییدہ الاباطیل بما فی الشفاء والتحصیل فقد نبہنا آنفا انہ لا یستحق للتعویل ولا یصح الا بالتاویل واما تجویزہ ان یعکس الامر بان یقال معنی الاتصاف فی کل ظرف ہو کون الصفۃ بحیث یکون نحو وجود ہا فیہ منشاء للحکم بہا علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامہا بہ او بانتزاعہ منہا فمخرعبیلۃ یضحک منہا الصبیان فان الموجود فی ظرف الاتصاف الانتزاعی ہو الموصوف واما الصفۃ فلا وجود لہا فی ذلک الظرف الا بمعنی ان موصوفہا موجود فیہا فجعل وجود الصفۃ مصداقا للاتصاف الانتزاعی خروج عن دائرۃ العقل وعجب من ذلک تجویزہ ان یکون الموصوف منتزعا عن الصفۃ وقد سبقہ الی ہذا التجویز الصدر الشیرازی فلعل منشاء الاتفاق فی ہذا الفہم ہو الاتفاق فی المنشاء والاسم ومنہا انہ اذا لم یکن الفوقیۃ مثلا موجودۃ فی الخارج لم یصدق قولنا الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج خارجیۃ لانتفاء موضوعہا فیصدق لیست الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج فلا یصدق السماء متصفۃ بالفوقیۃ فی الخارج ہف اجاب عنہ صاحب الافق المبین بان الفوقیۃ مثلا لما کانت معدومۃ فی الاعیان لم یصح عقد قضیۃ خارجیۃ ہی موضوعہا فلذلک صدق لیست الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج خارجیۃ وذلک لا ینافی کون السماء المتحققۃ فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایۃ عن حالہا فی الاعیان بالفوقیۃ المنتزعۃ منہا بحسب ذلک الاعتبار او ہذا ایضا ضرب من ثبوت الصفۃ للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان وان لم یکن من ضروب ثبوت الصفۃ للموصوف فی الاعیان بحسب حال الصفۃ فی الاعیان فان الامرین غیر متلازمین ولیس اذا لم یکن ثبوت الصفۃ للموصوف مما ینتزع من حال الصفۃ فی الاعیان فی حیث ان یکون ایضا لیس مما ینتزع من حال الموصوف فی الاعیان والممتنع حیث لا یوجد الصفۃ فی الاعیان ہو الاتصاف الانضمامی فی الاعیان فاذن لا تصادم بین السماء فوق الارض والسماء متصفۃ بالفوقیۃ فی الاعیان خارجیۃ علی ان یکون موضوعہا السماء وبین لیست الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الاعیان خارجیۃ علی ان یکون موضوعہا الفوقیۃ نعم لو صدقت لیست الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج علی ان موضوعہا الفوقیۃ خارجیۃ وذہنیۃ مطلقا

Marfat.com

لزم ان يكذب ايضا السماء فوق الارض فى الخارج خارجية لان اتصاف السماء بالفوقية فى الخارج وثبوت الفوقية لها فى الاعيان انما يتحقق فى الذهن بحسب حال السماء فى الوجود العينى وذلك احد ضربى الاتصاف الخارجى فما لم تحقق الفوقية فى الاذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء فى الاذهان بحسب وجود السماء فى الاعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف خارجى انتهى وهذا ماخوذ عن كلام المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة حيث قال فان قلت الوصف ثابت للغير فى الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه قلت الخارج ههنا ظرف للثبوت الذى هو للمحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك الثبوت انما هو فى الذهن انتهى يعنى ان القضية القائلة الوصف ثابت للغير فى الخارج ليست قضية خارجية بل قضية ذهنية موضوعها الوصف ومحمولها ثابت للغير فى الخارج والوصف انما يتصف بهذا المحمول فى الذهن والخارج فى هذه القضية قيد للمحمول لا ظرف للثبوت فان ثبوت هذا المحمول انما هو فى الذهن وان جعل الخارج فى هذه القضية ظرفا للاتصاف واخذت القضية خارجية فهى كاذبة وكذبها لا يستلزم كذب قضية خارجية موضوعها الموصوف ومحمولها ذلك الوصف او الاتصاف بذلك الوصف فكذب القضية القائلة الفوقية ثابتة للسماء فى الخارج خارجية لا يستلزم كذب قولنا السماء فوق او متصفة بالفوقية فى الخارج على ما فصله صاحب الافق المبين ثم فى كلامه وجوه من الخلل الاول انه اعترف بان كون السماء المتحققة فى الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها فى الاعيان بالفوقية المنتزعة منها ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فى الاعيان بحسب حال الموصوف فى الاعيان فاذا اثبت هذا الضرب من الثبوت للصفة وعقد به القضية وقيل الفوقية ثابتة للسماء بهذا الضرب من الثبوت صدقت هذه القضية خارجية فلا بد من وجود موضوعها فى الخارج فعاد الاشكال قهقرى فان هذا الضرب من الثبوت ثابت للصفة فى نفس الامر والا كان اختراعيا فلا بد من ثبوت ما ثبت له هذا المعنى الثانى ان الارتباط بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف سمى اتصافا واذا نعت به الصفة سمى ثبوتا فلا فرق بحسب المعنى بين قولنا السماء متصفة بالفوقية فى الاعيان خارجية وبين قولنا الفوقية ثابتة للسماء فى الاعيان خارجية فلا معنى لقوله فاذن لا تصادم الى قوله على ان يكون موضوعه الفوقية الثالث ان قوله فما لم تحقق الفوقية فى الاذهان ولم يوجد ثبوتها للسماء فى الاذهان بحسب وجود السماء فى الاعيان لم يصدق الحكم بان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف خارجى فى غاية السخافة اذ تحقق الفوقية فى الاذهان وجود ثبوتها للسماء فى الاذهان لغو فى اتصاف السماء بالفوقية فى الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق لست اقول كما قيل انا نعلم قطعا ان السماء متصفة بالفوقية ولو ارتفعت الاذهان حتى يرد عليه انه لو ارتفعت الاذهان العالية يرتفع السماء والفوقية وسائر الاشياء اذ الاذهان العالية علل لها وقد اجاب الشارح فى مبحث التصديقات عن اصل الشبهة بان الايجاب انما يستدعى وجود الموضوع اعم من ان يكون بنفسه او بمنشا انتزاعه والفوقية

Marfat.com

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بمنشار انتزاعها فقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج ليصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح
بان منشار انتزاع الفوقية مباين لها ووجود ما يباين موضوع الموجبة لا يكفي لصدقها وان كان لموضوعها علاقة مع ذلك المباين
ولذا حكموا بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يروا وجود اشباحها كافيا في صدق موجبات موضوعاتها ذوات الاشباح
وان كان للاشباح علاقة خصوصية معها والجواب ان الواقعية الانتزاعيات بمناشيها والايجابات الخارجية الواقعية انما
تصدق على الانتزاعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناشيها ولذا تنتزع عنها وهذه
العلاقة لا توجد بين الاشباح وذواتها لتباينهما وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشباح لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها
وسياتي كلام في امر الشبح والمثال متعلق بهذا المقال انشاء الله المتعال والقول الفصل في جواب الشبهة انه ان اريد
بقولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السمار فهذه القضية خارجية
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السمار فوق ومتصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها وهو السمار المصححة لان
ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسمار في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السمار وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة
للسمار بحسب حال السمار في الاعيان فانها مصححة لانتزاعها فهذه القضية خارجية صادقة ويكفي لصدقها خارجية وجود موضوعها
في الخارج بالعرض بمنشار انتزاعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجود منشاءها وقد اشار الى هذا الكلام المحقق في
الحاشية القديمة حيث قال فان قلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لموضوعاتها كاذبا بالمباينتم انه لا ثبوت لها قلت
انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من
التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم ههنا اشكال عويص وهو ان من الانتزاعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات
في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون
للقيام مثلا وجود في الخارج وراء وجود موصوفه فيلزم وجود الانتزاعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقرر او لا يكون
كذلك بل يكون منتزعا فمنشار انتزاعه اما نفس ذات الموصوف من دون امر زائد فيلزم ان يكون نفس ذاته مصححة لانتزاع
القيام ما دامت متقررة وهو صريح البطلان او ذاته مع امر زائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن
تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتزاعية او من مقولة
اخرى فالقول بها خلاف بديهة العقل اذ البديهة قاضية بانه لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشاء
انتزاع القيام او صفة منتزعة فالكلام في منشاء انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل ببطلان الشق

Marfat.com

الاول او الی صفة منضمة فیبطل ببطلان الشق الثانی وہذہ الاشکال قد استصعبہ مولانا الشیخ الامام الاجل استاذ الکل فی الکل امام الائمة الاجلة مولانا **نظام الدین** ملة روح اللہ روحہ وافاض علینا فتوحہ فی حاشیتہ الحاشیة القدیمة فقال ما حاصلہ ان الجواب لا یخلو عن صعوبة ویمکن بوجہین الاول ان لا یلتزم ان یکون شئ متحد فی الوجود مع آخر ثم یزول الاتحاد ثم یتحد ثم یزول وہذا الالتزام صعب الثانی ان المحمولات الاضافیة قد یکون مبادی انتزاعہا نفس ذات الموضوع مع المقابلة الی امر آخر کالعالمیة بالممکنات فی الواجب سبحانہ وقد تکون نفسہا کالعالمیة اللہ تعالی لذاتہ المقدسة وقد یکون ہی بقیام صفة بہا فی الخارج او الذہن کقولنا زید قریب من عمرو فان کونہ فی الخیر المخصوص مع کون عمرو فی آخر مبدء لانتزاع القرب وعلی ہذا یلزم ان مقولة الاین من الموجودات ہذا خلاصة کلامہ الشریف ولعل تحقیق المقام ان الانتزاعیات سواء کانت عدمیة او وجودیة علی الخار فمنہا ما منشار انتزاعہ نفس الحقیقة کالوجود والتشخص والامتیاز ولوازم الماہیة علی التحقیق ولا اشکال فی التزام کون منشار ہذا النحو من الانتزاعیات نفس الحقیقة بلا امر زائد اصلا ومنہا ما لیس نفس ذات الموصوف بہ مصححة لانتزاعہ وہذا النحو من الانتزاعیات بعضہا من مقولة الوضع کالقیام والقعود وبعضہا من باب المضاف کالابوة والبنوة وبعضہا من ابواب اخر وہذا النحو لا یکفی فی صحة انتزاعہ نفس ذات الموصوف بہ بلا امر زائد علیہا والا کانت مصححة لانتزاعہ ما دامت متقررة فمنشار انتزاع ہذا القسم من الانتزاعیات قد یکون ذات الموصوف مع صفة منضمة الیہ کالاسودیة فانہا صفة انتزاعیة منشار انتزاعہا ذات موصوفہا مع السواد وقد یکون ذات الموصوف مع امر مباین لہا فقد یکون منشار انتزاع بعض الانتزاعیات ذات الموصوف بالمقابلیة الی امر مباین فقط کالاین فانہ نسبة الجسم الی مکانہ فہو ینتزع من الجسم وسطح الجسم المحیط بہ وقد یکون منشار انتزاع بعضہا ذات الموصوف بالمقابلیة الی امر مباین مع ملاحظة صفة انتزاعیة اخری کالفوقیة مثلا فان منشار انتزاعہا ذات السماء بالمقابلیة الی الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السماء بہا ومنشار انتزاع الاحاطة وماضایاہا ذات الجسم المحیط وذات الجسم المحاط الموجودتان فی حیزہما المخصوص لا غیر وکذلک منشار قرب زید من عمرو مثلا ذات زید المتحیزة فی حیز خاص مع ذات عمرو المتحیزة فی حیز خاص آخر والمتحیز منشار انتزاعہ ہو الجسم بالمقابلیة الی الحیز ثم اذا کان زید مثلا قریبا من عمرو ثم صار بعید المع بقی ذلک الحیز الخاص لزید او عمرو بل حصل لاحدہما او لکلیہما حیز آخر فیکون زید وعمرو المکانان فی ہذین الحیزین الحاصلین منشائین لانتزاع المباعدة وکل واحد منہما مع حیزہ الحاصل لہ منشار لانتزاع بعدہ عن الآخر وقد یکون منشار انتزاع بعضہا ذات الموصوف المنطویة علی اجزاء متصفة بصفات انضمامیة او انتزاعیة کالبلقة مثلا فان منشار انتزاعہا عن الجسم ذاتہ المنطویة علی اجزاء متصفة بعضہا بلون وبعضہا بلون آخر وکالقیام فان منشار انتزاعہ ذات زید مع ذوات اجزائہ المتصفة بنسب مخصوصة ومنشار انتزاع تلک النسب

Marfat.com

ذوانتهامع احيازها الخاصة وكذا الحال فى القعود وقد يكون منشاء انتزاع بعض من الانتزاعيات ذات الموصوف مع انتفاء صفة عنها كالعمى والكلام فى الامثلة الجزئية تطويل بلا طائل والحاصل ان منشاء انتزاع هذا القسم ليس هو نفس ذات الموصوف بلا امر زائد اصلا بل منشاء انتزاعه ذاته مع امر زائد وذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضمة وقد يكون امرا مباينا فترديد الزائد بين الصفة المنضمة وبين الصفة المنتزعة مطلقا كما وقع فى تقرير الاشكال غير حاصر فاندفع الاعضال واما التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر على هذا الالتزام فانه خلاف حكم الفطرة ومع ذلك لا يكفى هذا الالتزام كيف والانتزاعيات التى يشكل بها ليست منحصرة فى مقولة الاين بل سائر الانتزاعيات التى هى من المقولات النسبية وغيرها يتوجه بها الاشكال فلا يغنى التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزام ان يكون شئ متحدا فى الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول فالتحقيق فيه ان الانتزاعيات مطلقا ليست موجودة بالذات فى ظرف الاتصاف بها وان كانت منضمة الى الموصوف وانما الوجود بالذات لمنشاء انتزاعها وموصوفاتها لكن وجود موصوفاتها ينسب اليها بالعرض فاذا كان شئ كزيد مثلا مصححا لانتزاع صفة منتزعة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومتحدة معه فى الوجود اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه انتزاع القيام لا يكون وجوده منتسبا الى القيام اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا يكون الصفة متحدة معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه انتزاع القيام صار وجوده منتسبا الى القيام فصارت متحدة معه فى الوجود بالعرض فلا صعوبة فى التزام ان يكون شئ متحدا مع لشئ فى الوجود ثم يزول الاتحاد ثم يتحد ثم يزول على النحو الذى ذكرنا الا ان هذا الالتزام لا يدفع الاشكال لان الكلام مساق فى منشاء الاتحاد فان كان منشاءه نفس ذات الموصوف فلا معنى لزواله ما دامت الذات وان كان منشاءه امرا زائدا على ذاته جرى الكلام فيه هل هو منضم او منتزع الى آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد الاتحاد بالذات فلا مساغ له فيما نحن فيه ولا مجال لذلك الالتزام فى صورة الاتحاد بالذات ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف الانتزاعية التى لا يكون منشاء انتزاعها نفس ذوات موصوفاتها تكون منتزعة بالنظر الى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص وكانتزاع القيام والقعود من زيد بواسطة الوضع الخاص فالمحكى عنه بها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك فى الاول ووجود زيد فى الثانى انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضمة بل هو نفسه من الانتزاعيات والقيام والقعود عبارة عن نفس الوضع الخاص لان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود منتزعان عنه على انه لا يكفى التزام كون الوضع صفة انضمامية لجريان الكلام فى سائر المقولات النسبية فتامل جدا فان المقام دقيق وبالتامل الغائر

Marfat.com

حقیق والکلام وان ادی الی التطویل لکن بذا التفصیل لایخلو عن التحصیل واذ قد فرغنا عن تحقیق امر الاتصاف حان لنا ان
نفیض فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ والوجوب والامکان فتفصیل الکلام فی ذلک فی ثلثۃ مباحث المبحث الاول
فی تحقیق ظرف الاتصاف بالوجود والشیئیۃ اعلم ان الوجود والشیئیۃ متساوقتان فبعد استیفاء الکلام فی ظرف الاتصاف بالوجود
لایبقی کلام مستانف فی ظرف الاتصاف بالشیئیۃ فنقول قد عرفت فیما سبق ان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی شیٔ بل ہو
نفس الصیرورۃ والموجودیۃ فہو من الانتزاعیات المنتزعۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان او الاذہان فمصداق ومصحح
انتزاعہ ہو مصداق الاتصاف بہ وہو الذات المتقررۃ فی العین او فی الذہن فالوجود المطلق مصداقہ نفس الذات المتقررۃ
مطلقا فظرف الاتصاف بہ نفس الامر والوجود الخارجی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الخارج فظرف الاتصاف ہو الخارج
والوجود الذہنی مصداقہ نفس الذات المتقررۃ فی الذہن فظرف الاتصاف بہ ہو الذہن اذ ظرف الاتصاف عبارۃ عن الظرف
الذی فیہ مصداق الاتصاف والقضیۃ المنعقدۃ بالاول حقیقیۃ وبالثانی خارجیۃ وبالثالث ذہنیۃ ہذا ہو الحق فالحکم بکون
ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا ہو الذہن کما وقع من الشارح جریا منہ علی عادتہ فی التقلید لصاحب الافق المبین باطل
والحق ہو التوزیع ولنقص اولا ما بلغنا من اقاویل الاصحاب فی ہذا الباب ثم نبطلہ ثم نبین ما ہو الحق واللہ الموفق للصواب
فاعلم ان لہم فی ظرف الاتصاف بالوجود اقاویل شتی الاول ما افادہ السید المحقق قدس اللہ سرہ الشریف فی حواشی التجرید
قال اذا قلنا زید موجود فی الخارج مثلا فقولنا فی الخارج ان قیس الی زید کان ظرفا لوجودہ وان قیس الی وجودہ کان
ظرفا لنفسہ لا لوجودہ ثم ان الموجود فی الخارج بلاریب ہو ما کان الخارج ظرفا لوجودہ کزید واما الذی وقع الخارج ظرفا لنفسہ
فلا جرم یکونہ من الموجودات الخارجیۃ فان عاقلا لایشک فی ان زیدا موجود فی الخارج بخلاف ان وجود زید موجود فی الخارج
فانہ مما یشک فیہ فوقوع الخارج ظرفا لنفس شیٔ لایستلزم وقوعہ ظرفا لوجود ذلک الشیٔ الا تری ان قولک زید متصف فی الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ہہنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولک اتصاف زید بالسواد موجود فی الخارج لیس
بصادق کیف والسلوب والنسب التی لاوجود لہا فی الخارج بلا اشتباہ یقع الخارج ظرفا لہا لانفسہا لا لوجودہا فالمہیۃ اذا وجدت
فی الخارج ثبت لہا فی نفس الامر الکون فی الخارج علی ان یکون الخارج ظرفا لنفس الکون ولایجوز ان یقال ثبت لہا
فی الخارج الکون علی ان یکون الخارج ظرفا لثبوت الکون لہا وذلک لان ثبوت شیٔ لآخر فی الخارج بمعنی اتصاف الآخر
بہ فی الخارج وان لم یقتض وجود ذلک الشیٔ فی الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجیۃ فی الخارج بالامور العدمیۃ لکنہ
یقتضی وجود ذلک الآخر بدیہۃ فان الشیٔ مالم یثبت فی الخارج اولا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سوا کان وجودیا او عدمیا
فلو کان الکون ثابتا فی الخارج للماہیۃ لکانت قبل ثبوتہ لہا ثابتۃ فیہ فکان لہا قبل قیام الکون بہا فی الخارج کون آخر

ذہ آخر

فیہ وہو باطل وما یقال من ان قیام کل صفۃ فی الخارج بموصوفہا فرع علی وجود موصوفہا فیہ سوی الوجود لیس بشیٔ اذ البدیہۃ
لا یفرق فی ذلک بین صفۃ وصفۃ نعم یشہد بان قیام الوجود بموصوفہ لا یجوز ان یتوقف علی وجودہ فوجب ان لا یکون
قیامہ خارجیا علی نحو قیام البیاض بالجسم فما یقال من انہ ان لم یثبت للماہیۃ فی الخارج الکون کانت عاریۃ فی الخارج عن الکون فلا تکون موجودۃ فیہ
مردود بانہا وان لم یثبت لہا فی الخارج کونہا لکن ثبت لہا فی حد نفسہا الکون الخارجی فتکون موجودۃ فی الخارج اذ الموجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجودہ وللا
یلزم من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجودہ حتی یکون وجودہ موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا للاتصافہ بالوجود لیلزم کون
الموصوف ثابتا فیہ قبل الاتصاف بہ بہذا الکلام الشریف لمحصا ولا یذہب علیک ان ما افادہ من الفرق بین کون الخارج
ظرفا لنفس شیٔ وبین کونہ ظرفا لوجودہ وان الخارج ظرف لوجود زید لا لوجود وجودہ انما محصلہ ان الخارج یکون ظرفا لمصداق
وجود زید مثلا اعنی ما یحکی عنہ بوجود زید اعنی ذات زید ولا یکون ظرفا لما یحکی عنہ بوجود وجودہ وانہ یکون ظرفا لمصداق اتصاف
الجسم بالسواد مثلا لا لمصداق وجود اتصافہ بہ لان مصداق وجود زید ہو ذاتہ الموجودۃ فی الخارج ومصداق وجود وجودہ
ہو مفہوم وجودہ المصدری الانتزاعی الذی لا وجود لہ فی الخارج ومصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم الیہ السواد
المتحققۃ فی الخارج ومصداق وجود ہذا الاتصاف معناہ النسبی الذی لا تحقق لہ الا فی الذہن وبالجملۃ مآل کون الخارج
ظرفا للاتصاف والثبوت الی کونہ ظرفا للمحکی عنہ بالاتصاف والثبوت لا غیر کما عرفت فیما سبق فالماہیۃ اذا وجدت
فی الخارج یکون الخارج ظرفا لاتصافہا بالوجود کما انہ ظرف لنفس وجودہا اذ معنی کونہ ظرف لنفس وجودہا ہو کونہ ظرفا لمصداق
وجودہا اعنی نفس الماہیۃ ومصداق الاتصاف بالوجود ایضا ہو نفس الماہیۃ فیکون الخارج ظرفا لنفس ہذا الاتصاف ایضا
فیکون ظرفا لثبوت الوجود للماہیۃ اذ لا فرق بین اتصاف الماہیۃ بالوجود وبین ثبوت الوجود لہا بحسب الحقیقۃ اذ الارتباط
الذی یکون بین الموصوف والصفۃ اذا نعت بہ الموصوف یسمی اتصافا واذا نعت بہ الصفۃ یسمی ثبوتا واما ما افاد من ان
ثبوت شیٔ لآخر فی الخارج وان لم یقتض ثبوت ذلک الشیٔ لکنہ یقتضی ثبوت الآخر بدیہۃ فان الشیٔ ما لم یثبت فی الخارج
اولا لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم سواء کان وجودیا او عدمیا ممنوع بل باطل والقدر المسلم الضروری ان ثبوت شیٔ لآخر
فی الخارج یستلزم ثبوت الآخر المثبت لہ فان الشیٔ ما لم یثبت فی الخارج لم یتصور اتصافہ فیہ بمفہوم وان انضمام شیٔ الی
آخر فی الخارج یتفرع علی ثبوت الآخر فیہ بدیہۃ فان الشیٔ ما لم یثبت فی الخارج اولا لم یتصور انضمام شیٔ الیہ وہذا القدر لا
یجدیہ نفعا لان ثبوت الوجود للماہیۃ والامکان فی الخارج لکنہ لیس فرعا علی ثبوت الماہیۃ فیہ بل مستلزم لہ لان المعدوم
لا یثبت لہ الوجود ولیس ہذا القدر انضماما حتی یکون فرعا علی وجود المنضم الیہ فما افادہ لا یستلزم ان لا یکون قیام
الوجود بموصوفہ خارجیا وان استلزم ان لا یکون قیامہ بموصوفہ خارجیا انضماما علی نحو قیام البیاض بالجسم علی انہ قدس سرہ

قد اعترف بان ظرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون نفس الامر ظرفا له ايضا اذ ثبوت شئ لآخر في نفس الامر ايضا فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية لا فرق بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افاد في رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها انكانت عارية عن الكون في الخارج فلا تكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه كما توهمه الزاعم تم لان المهية وان لم تنضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتا انتزاعيا فتكون موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا او ظرفا لاتصافه بالوجود اتصافا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الاتصاف بالوجود خارجيا مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم تثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا تثبت لها الوجود الخارجي في حد نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها او بصحة الانتزاع منها فكيف تكون موجودة في الخارج على هذا التقدير واذا لم تكن المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا لوجودها واذا فرض انها في الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجودها ولاتصافها بالوجود اذ الاتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاتصاف عبارة عن كونه ظرفا للمصداقة كما عرفت فلا معنى لنفي كونه ظرفا لاتصاف المهية بالوجود مع الاعتراف بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون ظرف ثبوته لها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون اتصافها به اتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا ثم انه قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالملازم ح زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني فالمهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة وحدها في الخارج اولا ثم يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجودها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر شيئا في الخارج او يعتبر اتصافه فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامه بالمهية من حيث هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

بين موصوفاتها بل العقل بضرب من التحليل ينتزع الوجود عن الماهية ويصفها به ففي هذه الملاحظة تحقق قابل هي الماهية ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود انما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها في تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للامتياز بين الماهية والوجود لا انها ظرف اتصاف الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام على ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن ففي قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن بتصريح بان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية وان كان الامتياز بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية هذا واعترض على هذا الكلام العلامة القوشجي اولا بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان تثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع ذلك من كون الجزئية انما تثبت له في العقل وثانيا بانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل فيلزم ان يكون قيام الاعراض بمحالها ذهنيا لا خارجيا اجاب المحقق الدواني عن الاول بانه الكان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية وعن الثاني بان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال وفقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها الكلي في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا كلامه ولعل فقه المقام ان مقصود السيد المحقق الكان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ممتازة عنها في الخارج وان امتيازه عن الماهية انما هو في لحاظ الذهن فلا غبار عليه اذ لا ريب في ان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يلاحظها وينتزع عنها الوجود ويصفها بالوجود فالماهية انما تمتاز عن الوجود اذا لوحظت من حيث هي هي والماهية الملحوظة بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها وامتيازه عنها

فی التصور وعلی ہذا لا یتوجہ ما اوردہ العلامۃ القوشجی لان المقصود من ہذا الکلام لیس اثبات ان الوجود لا یثبت للماہیۃ
فی الخارج حتی یرد علیہ ان الماہیۃ من حیث ہی ہی موجودۃ فی الخارج فیجوز ان یثبت لہا امر فی الخارج اذ لا یلزم من
وجود الماہیۃ من حیث ہی ہی فی الخارج ان یکون الوجود صفۃ ممتازۃ عنہا فی الخارج ولا مساغ للنقض بالصفات الانضمامیۃ
لانہا ممتازۃ عن موصوفاتہا فی الخارج فلا یقاس حالہا علی حال الوجود ولا حال الوجود علی حالہا وان کان مقصود السید
المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماہیۃ ہو الذہن کما حمل کلامہ علی ہذا المحقق الدوانی واشیاعہ فلا شک فی ان
ایراد العلامۃ القوشجی علیہ وارد لان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ فلا یعقل عروضہ لشیء الا بمعنی صحۃ انتزاعہ منہ
ومنشاریۃ انتزاعہ ہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہی الموجودۃ فی الخارج او الذہن ولیس فی المہیۃ الموجودۃ فی الخارج
او الذہن امر زائد علی نفس الماہیۃ فالسید المحقق ان اراد بقیام الوجود بالمہیۃ وقبولہا ایاہ انضمام الوجود الی الماہیۃ
وکون المہیۃ منضما الیہا الوجود وفیہ ان الوجود لیس صفۃ منضمۃ اصلا ولو کان صفۃ منضمۃ کان انضمامہ الی الماہیۃ
الموجودۃ ضروریۃ ان سبق وجود المنضم الیہ علی انضمام المنضم ضروری وان اراد بہ صحۃ انتزاع الوجود عن المہیۃ وصحۃ کون
المہیۃ منشاء لانتزاعہ سلمنا ان قیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی ہی وان المہیۃ من حیث ہی ہی قابلۃ بالمعنی المذکور لکن
المہیۃ من حیث ہی ہی عبارۃ عن نفس الماہیۃ وہی الموجودۃ فی نفس الامر فی الخارج او الذہن ولیست ہذہ الحیثیۃ
تقییدیۃ فی المصداق بل ہی عنوان لنفس الماہیۃ وتعبیر عنہا فما یثبت لہ ہذہ الحیثیۃ لیس فی العقل بل ہو مستقر فی
الخارج وہو نفس المہیۃ فلا یلزم ان یکون عروض الوجود لنفس المہیۃ فی العقل وثبوت ہذہ الحیثیۃ للمہیۃ فی مرتبۃ التعبیر
والحکایۃ فی العقل لا یستلزم ان یکون المعنون المعبر عنہ بہذہ الحیثیۃ فی العقل ولا ان یکون عروض الوجود لذلک
المعنون فی العقل فایراد العلامۃ القوشجی علی السید المحقق قدس سرہ وارد وما اجاب بہ عنہ المحقق الدوانی مندفع فان کون
ثبوت الحیثیۃ للماہیۃ فی الذہن فی مرتبۃ التعبیر مسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون المہیۃ المعبر عنہا بہذہ الحیثیۃ الا فی الذہن
وقد بان بما ذکرنا ان ما ارتکبہ الناس فی توجیہ کلام السید المحقق قدس سرہ من ان مرادہ ان الوجود الخارجی قائم بالماہیۃ المعروضۃ
لتلک الحیثیۃ فی الذہن فیکون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی ہو الذہن او ان قیام الوجود بالماہیۃ مشروط بالحیثیۃ
العارضۃ فی الذہن فیکون الاتصاف بہ ذہنیا او ان مراده ان قیام الوجود بالماہیۃ فی ظرف عروض الحیثیۃ لہا وظرف
عروض الحیثیۃ لہا ہو الذہن فظرف قیام الوجود بہا ہو الذہن کلہ خراف للغلان اراد بقیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی ہی
انضمامہ الیہا فقد عرفت ان الوجود لیس منضما الی المہیۃ اصلا فی نفس الامر لا فی الذہن ولا فی الخارج وان اراد
بہ صحۃ انتزاعہ عنہا فلا ریب فی ان الماہیۃ حیثما کانت مصححۃ للانتزاع ولا مدخل فی ذلک لخصوص الوجود الذہنی شطرا

Marfat.com

او شرطا بل خصوص الوجود الذہنی ینافی صحۃ انتزاع الوجود الخارجی واعجب من الکل بالکلیۃ بعض حملۃ الحاشیۃ القدیمۃ من
ان مراد السید المحقق ان الوجود الخارجی قائم بالمہیۃ المحیثۃ بالحیثیۃ المذکورۃ فقیام الوجود بہا فی ظرف عروض الحیثیۃ لہا وظرف
عروضہا لہا ہو الذہن فظرف قیام الوجود بہا ہو الذہن اما المقدمۃ الاولی فلانہ لا معنی لقیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی
ہی الا قیامہ بہا فی ظرف عروض ہذہ الحیثیۃ لہا واما المقدمۃ الثانیۃ فلان عروض الحیثیۃ للماہیۃ لو کان فی الخارج لکان مشروطا
بالوجود الخارجی بناء علی قاعدۃ الفرعیۃ مع ان عروض الحیثیۃ للماہیۃ مقدم علی عروض الوجود الخارجی فیدور ہذا کلامہ وزعم
ہذا القائل ان المحقق الدوانی حمل کلام السید المحقق علی ہذا الوجہ ولا یخفی ما فیہ من الاختلال اما اولا فلما عرفت من ان ہذہ الحیثیۃ
انما ہی فی التعبیر والعنوان دون المعنون واما ثانیا فلانہ لو سلم ان ظرف عروض الحیثیۃ الماہیۃ ہو الذہن فلانم ان ما یعرض
الماہیۃ من ہذہ الحیثیۃ یجب ان یکون ظرف عروضہ لہا ہو ظرف عروض ہذہ الحیثیۃ لہا الیس ان ظرف عروض الوجود الخارجی
لہا عند ہؤلاء ہو الذہن ولا یلزم من ذلک ان یکون ظرف عروض ما یعرضہا من حیث الوجود الخارجی ہو الذہن واما ثالثا
فلان مبنی ما ذکر علی قاعدۃ الفرعیۃ ولو سلمت تلک القاعدۃ لغت مؤنتہ حدیث الحثیۃ وکفی ان یقال لو کان عروض الوجود
الخارجی للماہیۃ فی الخارج کان فرعا علی وجودہا فی الخارج فیدور او یتسلسل فظرف عروضہ لہا ہو الذہن واما رابعا فلان
المحقق الدوانی ناف لتلک القاعدۃ فلا یصح حمل کلامہ علی ما ذکر الا ان یقال ان المحقق موجہ لکلامہ السید المحقق وہو قائل
بتلک القاعدۃ ہذا ثم ہہنا کلام آخر وہو انہ لا یدری ما ذا اراد ہؤلاء الاعلام بقیام الوجود الخارجی بالماہیۃ من حیث ہی ہی
فان اراد وا بہ ان الماہیۃ المطلقۃ لا بشرط الوجود والعدم معروضۃ للوجود الخارجی وان الوجود الخارجی صفۃ قائمۃ بہا فی
الذہن فہذا غیر معقول اصلا اما اولا فلان الشخص بما ہو شخص ایضا معروض للوجود الخارجی ولیس ہو عبارۃ عن الماہیۃ المطلقۃ
لا بشرط الوجود والعدم کیف واذا اخذت الماہیۃ مطلقۃ عن الوجود کانت مطلقۃ عن التشخص ایضا ضرورۃ مساوقۃ الوجود والتشخص فلم
یکن الشخص معروضا للوجود الخارجی وما یتوہم من انہ کما یمکن فی الماہیۃ الکلیۃ بالقیاس الی الوجود الخارجی مثلا ثلثۃ اعتبارات اعتبارہا
بشرط الوجود واعتبارہا بشرط اللا وجود واعتبارہا لا بشرط کذلک یمکن فی الشخص کزید مثلا ہذہ الاعتبارات بالقیاس الی
الوجود الخارجی فالمعروض للوجود الخارجی ہو الشخص لا بشرط الوجود الخارجی سفسطۃ ظاہرۃ البطلان اذ الشخص لا یمکن اعتبارہ
عریا عن الوجود الخارجی فان ذلک ہو بعینہ اعتبارہ عریا عن التشخص واما ثانیا فلانا نسوق الکلام فی عروض الوجود الخارجی
بل الوجود المطلق للذات الحقۃ الاحدیۃ البسیطۃ فلا شک فی انہا متصفۃ بالوجود الخارجی وبالوجود المطلق ولا یمکن اعتبارہا
مطلقۃ عن الوجود والتشخص فکیف یمکن ان یقال ہناک ان الوجود قائم بالمہیۃ من حیث ہی ہی لا بشرط الوجود فانقلت الوجود
عینہ سبحانہ فلیس ذاتہ الحقۃ المقدسۃ متصفۃ بہ ولیس الوجود عارضا لہا قلت الکلام ہہنا فی الوجود الانتزاعی باعتراف

Marfat.com

هولا رالاعلام ولاريب فى ان الوجود الانتزاعى ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هولار فلا سبيل الى انكار اتصافها به وعروضه لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجى لاينتزع عن الماهية الموجودة فى الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنى لقيام الوجود الخارجى بها فى الذهن لان القيام اما انتزاعى او انضمامى وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم ثالث يتصور فيما نحن فيه وان اراد ان الموجود فى الخارج امر واحد يحلله الذهن الى ماهية ووجود خارجى ويصف الماهية بالوجود الخارجى فى هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لايخفى ان الوجود فى هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن بالماهية من حيث هى هى فالحكم بقيامه بالماهية من حيث هى هى جزاف باطل على ان هذا انما هو فى مرتبة الحكاية الذهنية والكلام فى ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم نحصل لبعد ولعل غيرى يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورد العلامة القوشجى اولا على السيد المحقق لامدفع له واما ما اورده هذا العلامة فى اثناء الايراد من التمثيل بالجزئى فان اريد بالجزئى الصورة الذهنية التى لاتكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئى بهذا المعنى غير موجود فى الخارج ولا يعرضه فى الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتى يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئى الشخص المتعين فلاريب فى انه معروض فى الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنى عارضة له فى الخارج كما حققناه فيما سبق مفصلا فلا يصح قول العلامة ولايمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه فى العقل فاما ما افاده المحقق الدوانى فى وجه عدم مطابقة هذا التمثيل فغير محصل لانه ان اراد بالجزئى المعنى الاول كما صرح به فى الجديدة فلا معنى لقوله لان العوارض التى تعرض الجزئيات فى الخارج لاتعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئى بهذا المعنى غير موجود فى الخارج فكيف يعرضه فى الخارج عارض باية حيثية كانت وان اراد به المعنى الثانى فلا يصح قوله ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثانى الذى اورده هذا العلامة اعنى بالعوارض الانضمامية كالسواد والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود للموصوف فوجود الجسم سابق على البياض واتصاف الجسم بالبياض فللموصوف فى الخارج مرتبة سابقة على البياض وليس للموصوف بالوجود فى الخارج مرتبة سابقة على الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية على الوجود قياس مع الفارق نعم لايستلزم هذا الفرق الا ان لايكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا لان الا يكون الاتصاف به اتصافا انتزاعيا خارجيا ايضا حتى يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدوانى فى جواب النقض من ان الماهية من حيث هى هى لابشرط الوجود والعدم لاتوجد فى الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية فى الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها الا فى الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن للماهية فى الخارج مرتبة سابقة على الوجود لاتكون فى الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجى

المحقق الدوانى

يجب ان يكون لمعروضه مرتبة سابقة عليه فى الخارج وذلك ممنوع بل القدر الضرورى ان كل عارض خارجى انضمامى يجب
ان يكون لمعروضه فى الخارج مرتبة سابقة عليه فى الوجود الخارجى وانكان عارضا خارجيا لكنه ليس انضماميا فلا يجب ان يكون
لمعروضه مرتبة سابقة عليه وانكان مقصوده بيان الفرق بين الوجود وبين الصفات الانضمامية فهو حق الا ان هذا الفرق
لا يوجب الا ان لا يكون الاتصاف بالوجود انضماميا خارجيا لان لا يكون الاتصاف به خارجيا اصلا كما هو مدعى هذا المحقق وسيأتى انشاء الله تعالى
كلام يتعلق بهذا الكلام القول الثانى ما قال العلامة التفتازانى من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجى هو نفس الامر فان الوجود فى الخارج انما يعرض
الماهية من حيث هى هى لا الماهية الموجودة فى الذهن فان الموجود فى الخارج ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن فليس الوجود من
المعقولات الثانية كما زعم القوم ولعل منشأ الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به عقلى وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هى
الماهية من حيث هى هى لا الماهية الموجودة فى الذهن وقال ايضا ان الوجود فى الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها
فى العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها فى العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجى يعرض للماهية فى نفس الامر لا فى الخارج هذا كلامه ولنا فيه كلام لان الوجود ليس من الصفات
الانضمامية كما عرفت وبهذا العلامة معترف بذلك فليس معنى عروضه لشئ الا صحة انتزاعه من ذلك الشئ وكون ذلك الشئ منشأ
لانتزاعه فالوجود الخارجى عارض للماهية الموجودة فى الخارج والوجود الذهنى عارض للماهية الموجودة فى الذهن والوجود
المطلق عارض للماهية الموجودة فى نفس الامر ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود الخارجى على نفسه والوجود المطلق على نفسه
اذ الوجود مطلقا ليس صفة انضمامية حتى يتوقف عروضه على سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصيرورة المنتزعة عن
نفس الماهية بلا زيادة امر عليها ونفس الماهية هى الماهية الموجودة فى الذهن او فى الخارج او فى نفس الامر وليس فى
الماهية الموجودة امر زائد على نفس الماهية على ما سبق غير مرة فالاتصاف بالوجود الخارجى الذى انتزاعى خارجى و
ان لم يكن كاتصاف الجسم بالبياض من حيث ان البياض صفة منضمة الى الجسم والوجود ليس صفة منضمة الى الماهية
نعم الوجود الخارجى لا يعرض الماهية الموجودة فى الذهن فان الماهية الموجودة فى الذهن ليست مصححة لان ينتزع عنها
الوجود الخارجى وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهية من حيث هى هى ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهية
وانها نفسها بلا امر زائد مصداق لهو منشأ لانتزاعه فمسلم لكن الموصوف بالوجود الخارجى هى نفس الماهية التى هى موجودة
فى الخارج فيكون الاتصاف بالوجود الخارجى اتصافا خارجيا وان اراد به ان الموصوف به ومنشأ انتزاعه هى الماهية
من حيث هى هى اعم من ان تكون متقررة فى الخارج او فى الذهن فذلك فى الوجود المطلق مسلم وفى الوجود الخارجى

Marfat.com

والذہنی مم بل باطل فان المتقرر فی الذہن لیس منشاء لانتزاع الوجود الخارجی وکذا المتقرر فی الخارج لیس مصححا لانتزاع
الوجود الذہنی وما قال من ان الوجود المطلق لا یعرض الماہیۃ عند وجودہا فی العقل باطل لان الماہیۃ عند وجودہا فی العقل
مصححۃ لان ینتزع عنہا الوجود المطلق وہذا معنی عروض الوجود للماہیۃ فالوجود المطلق قد یعرض الماہیۃ عند وجودہا فی الخارج
وقد یعرض الماہیۃ عند وجودہا فی العقل فالاتصاف بہ قد تحقق فی ضمن الاتصاف الخارجی کما فی اتصاف الاعیان بالوجود
وقد تحقق فی ضمن الاتصاف الذہنی کما فی اتصاف الصور بالوجود وبالجملۃ فکون نفس الامر ظرف الاتصاف بالوجود المطلق
صحیح لکن نفی کون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی غیر صحیح واعترض المحقق الدوانی علی ہذا العلامۃ بوجوہ الاول
انہ اذا کان اتصاف الماہیۃ بالوجود فی نفس الامر فاما فی الخارج وہو محال او فی الذہن فلخصوص الوجود الذہنی فیہ مدخل
فیکون من المعقولات الثانیۃ ووجہ احالۃ الشق الاول اعتراف العلامۃ بان الوجود لا یعرض الماہیۃ فی الخارج الثانی
علی قولہ والا لزم کون الماہیۃ موجودۃ قبل قیام الوجود بہا ان اللازم کونہا موجودۃ فی العقل قبل قیام وجودہا فی الخارج لا
ما ذکرہ وانت تعلم ان معنی کلام العلامۃ ان الوجود فی الخارج لو کان عارضا للماہیۃ عند وجودہا فی العقل حتی یکون الوجود
الخارجی من العوارض العقلیۃ لزم ان یکون الماہیۃ موجودۃ فی الخارج قبل قیام الوجود الخارجی بہا اذ قیام الوجود الخارجی
بہا علی ہذا التقدیر انما ہو عند وجودہا فی العقل ووجودہا فی العقل قد یتاخر عن وجودہا فی الخارج فیلزم کونہا موجودۃ فی الخارج قبل
قیام الوجود بہا فانقیل وجود المہیات فی العقول العالیۃ مقدم علی موجودیتہا فی الخارج فیجوز ان یکون عروض الوجود الخارجی لہا عند وجودہا فی
العقول العالیۃ فلا یلزم کونہا موجودۃ فی الخارج قبل قیام الوجود بہا کما قررت قلت نسوق الکلام فی عروض الوجود
الخارجی للعقل الاول فلیس قبلہ عقل حتی یکون موجودیۃ العقل الاول فی الخارج مسبوقۃ بعروض الوجود الخارجی لہ
عند وجودہ فی ذلک العقل فیلزم ان یکون العقل الاول موجودا فی الخارج قبل قیام الوجود بہ علی انا نسوق الکلام فی
عروض الوجود الخارجی للشخص المادی بما ہو مادی فمن المستحیل وجودہ فی العقل المجرد فلا تمشی القول بتقدم وجودہ فی العقل علی
کونہ موجودا فی الخارج وبالجملۃ فاللازم ما ذکرہ العلامۃ لا ما فہمہ المحقق ولعل المحقق فہم من کلامہ ان مرادہ ان الوجود فی الخارج
لو کان عارضا للماہیۃ عند وجودہا فی العقل کان فرعا علی وجودہا بنا ء علی قاعدۃ الفرعیۃ فیلزم کون الماہیۃ موجودۃ قبل قیام
الوجود بہا فاعترض علیہ بان اللازم وجودہا فی العقل قبل قیام وجودہا فی الخارج فلا یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ بنا ء علی ہذا
الفہم اورد علیہ ایضا ان مثل المحذور الذی ذکرہ لازم علی تقدیر کون الاتصاف بالوجود فی نفس الامر ایضا وانت خبیر بان ہذا انما
یتجہ علی ما فہمہ لا علی ما قررنا بہ کلام العلامۃ واللہ اعلم بمراد عبادہ وما توہم البعض من ان بطلان اللازم ممنوع اذ الموجودیۃ لیست
بقیام الوجود بہا الماہیۃ فیجوز کونہا موجودۃ قبل قیام الوجود فی غایۃ السقوط اذ الکلام فی قیام الوجود بمعنی الموجودیۃ ولو اصطلح

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتى عن قريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض الماهية الى ثلثة اقسام
الاول مايكون عارضا لنفس الماهية فى نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين فى عروضها الثانى مايكون عارضا لها
بحسب الوجود الخارجى والثالث مايكون عارضا لها بحسب الوجود الذهنى ولا يمكن عروضه للماهيات فى الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه ما يعرض لها ابدا وجدت فى الخارج او فى الذهن ولا من القسم الثانى فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة
وكونه عارضا للماهية من حيث هى هى للماهية الموجودة فى الذهن بمعنى ان الوجود فى الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث تصير القضية وصفية لا نيافى
كون عروضه فى الذهن بمعنى ان الوجود الذهنى مصحح للعروض نعم يبقى الكلام فى نفى كون الاتصاف بالوجود الخارجى بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضى
تقدم الوجود الخارجى عليه وانت تعلم ان هذا الكلام انكان الزاميا مبنيا على اعتراف العلامة القوشجى بان الوجود الخارجى لا يمكن عروضه للماهيات فى
الخارج فلا مرد له والا فالحق ان الوجود الخارجى عارض للماهيات فى الخارج واما قوله وكونه عارضا للماهية من حيث هى هى الخ فمبنى على انه تخيل ان تمام كلام
العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهنى قيدا للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجى ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهنى سواء جعل الوجود
الذهنى قيد المعروض او شرطا للعروض وما يشعر به كلامه من ان الوصف فى القضية الوصفية يكون قيد المعروض غير سديد اذ لا يجب فى القضية الوصفية ان يوخذ
الوصف قيد المعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان مادام كاتبا لا للانسان المقيد بالكتابة وتجويز كون عروض
الوجود الخارجى فى الذهن بمعنى ان الوجود الذهنى مصحح للعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهنى ليست مصححة
لانتزاع الوجود الخارجى فليس الوجود الذهنى مصححا لعروضه واما ما اجاب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام
الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا فى نفس الامر والوجود ليس عارضا لشئ فى نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا ففى غاية
السقوط لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحته معنى كما سيلوح عن قريب انشاء الله تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجى لاعترافه بان
الوجود الخارجى عارض للماهيات فى نفس الامر فلا بد من اندراجه تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجى اعتمد فى نفى كون الوجود
قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شئ لآخر فى الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية فى الخارج فان انضمام شئ
الى شئ فرع ثبوت المنضم اليه البتة واما ان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان بمعنى انضمامه اليه او بمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت
المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان لا يكون
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
الوجود فى نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية فى نفس الامر وتجويز ان يكون عروض الوجود الخارجى
للماهية موقوفا على وجودها فى الذهن وعروض الوجود لها فى الذهن موقوفا على عروض الوجود لها فى ذهن آخر وهكذا الى نهاية

ولاستحيل التسلسل فى الاذهان اللاتناهية لجواز ان لايكون بينهما ترتب جزاف لايستحق ان يصغى اليه لانا نسوق الكلام فى عروض
الوجود الخارجى اما ان يكون موقوفا على وجودها سابقا اولا يكون على الثانى لبطلت القاعدة الكلية القائلة بفرعية ثبوت شئ لشئ
على ثبوت المثبت له وقد كان بناء الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق فى الخارج او فى الذهن لاسبيل
الى الثانى فتعين الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لامحيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجى على نفسه سواء قيل بان قيام الوجود
بالماهية فى الخارج او قيل بان قيامه بها فى نفس الامر على ان القول بكون موجودية الشئ فى الخارج او فى ذهن من الاذهان موقوفة
على موجوديته سابقا فى ذهن ما ليس تحته معنى لان تعدد الوجودات ليستلزم تعدد الموجودات بداهة فالموجود الخارجى ليس هو
الموجود الذهنى بعينه ولا الموجود فى ذهن ما هو الموجود فى ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجى ليس يمكن ان يكون هو الموجود
فى ذهن ما ولا المثبت له للوجود فى ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود فى ذهن آخر ومقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون
المثبت له نفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجويز لا يصح من قبل العلامة القوشجى الذى معه الكلام لانه قائل بان
الوجود فى الخارج لا يعرض الماهية الموجودة فى الذهن هذا مع ان لاتناهى الاذهان باطل بالبراهين وتجويز تكثر الوجودات للماهية
الواحدة فى ذهن واحد خلاف البداهة الفطرية وما سبق الى بعض الاوهام من ان الموجودية فى الخارج غير الاتصاف بالوجود
الخارجى ومقتضى القاعدة هو ان الاتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودية شئ فى الخارج فرع ثبوته ليس له معنى اذ الاتصاف
بالوجود الخارجى هو الموجودية فى الخارج ولو اخترع للاتصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتى تفصيل ذلك عن قريب انشاء الله تعالى
القول الثالث ما افاده المحقق الدوانى وهو الذى اكب عليه المتاخرون قال الاتصاف شئ بآخر فى نحو من الوجود ان وجب
ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فى نفس الامر والا تقدم على نفسه او
تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجى ليس فى الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر فى الوجود الذى هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والماهية لا تمتاز بحسب
الوجود الخارجى عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهنى ولكن تمتاز عن الوجود فى نفس الامر بحسب الوجود فى نفس الامر اذ للعقل
ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فحينئذ يوجد الماهية فى نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود فى نفس الامر وامكان
غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود فى نفس الامر ايضا انتهى ثم قال التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها
به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وهل يمتاز ما هو منها معقول
ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهنى ثم لا اشكال فى كون الاتصاف بالكلية وانطباق
بحسب الوجود الذهنى ولا فى ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجى اذ الوجود ان شرطان للاتصافين

كما يدل عليه صحة تحلل الفار لتقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجودين اشكال
كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا
عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشئ من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع
العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف
بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض
فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم انتهى وقد اختلف
الناظرون في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في ظرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز المعروض في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف عن العارض
فيلزم على هذا ان يكون ظرف الاتصاف بالانتزاعيات الخارجية كالفوقية والعمى هو الخارج اذ موصوفاتها لا تمتاز عنها في الخارج اذ ليس في الخارج موجودان ممتازان
الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها وراء وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على
ان ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في ظرف الاتصاف عدم الخلط
اي الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في
الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج منحازا عن وجود الآخر فعلم بذلك انه ليس
مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه
فلذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا مارامه الشارح في الحاشية المعلقة على قوله وان كان ظرف
الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز
الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعرية
اذ في غيره لا تتميز الماهية عن الوجود والمراد بالتميز ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريته عن الوصف لم يكن هذه التعرية

بطلانه فی نفسه انتهی اذ حاصله ان المراد بالتمیز ان لایکون تحصل الموصوف فی ظرف الاتصاف بذلک العارض حتی لو فرض تعریته
عن العارض لم یکن هذه بطلانه فی نفسه وبناء علی هذا قال فی مبحث التصدیقات ان اتصاف الماهیة بالوجود نحوه مما لاتمیز
عنها فی ظرفه انتزاعی ذهنی اذ لیس فی بعض خصوص حال بها بصح انتزاعه عنها بل هناک خلط بحت لان الاتصاف
لیستدعی التمیز فی ظرفه بین الصفة والموصوف بمعنی انه یکون فی ظرف الاتصاف بحیث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم یلزم
بطلانه فیه والماهیة بالقیاس الی الوجود وکل ما تحصلها به فی ظرف لیست کذلک فی ذلک الظرف نعم هی کذلک فی
الذهن لتحصلها بالوجود الذهنی فهو ظرف اتصافها به اتصافا انتزاعیا انتهی وقال بعضهم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان
یکون الموصوف فی مرتبة من مراتب ذلک الوجود الذی جعل ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف عاریا عنه غیر موصوف به
کما فی اتصاف الجسم بالسواد والعمی فانه یکون فی مرتبة من مراتب وجوده الخارجی مجردا عن السواد والعمی غیر موصوف
بهما بخلاف الاتصاف بالوجود اذ لیست الماهیة فی مرتبة من مراتب الوجود الخارجی مجردة عنه غیر موصوفة به فلا یکون ظرف
الاتصاف به هو الخارج هذا کله ما افاده المحقق الدوانی واتباعه ولنا فیه کلام اما اولا فلان المحقق نفسه حقق ان الاتصاف
بالوجود انتزاعی وحقق ان ظرف الاتصاف هو ان یکون الموصوف بحیث یصح انتزاع الصفة عنه قال فی موضع من الحاشیة
القدیمة معنی کون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان یکون وجود الموصوف فی احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلک
الاتصاف منه بل ان یکون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذی یعتبر مطابقة الحکم اولا مطابقته له انتهی
فقد تحقق باعترافه ان ظرف الاتصاف بالوجود هو ظرف مطابق الحکم به ومنشأ صحة انتزاع الاتصاف به وقد عرفت ان
مطابق الحکم بالوجود ومنشأ انتزاعه ومنشأ صحة انتزاع الاتصاف به هو نفس الماهیة المتقررة فی الخارج او فی الذهن وبذا
المحقق معترف بذلک ایضا حیث قال فی موضع من الحاشیة القدیمة التحقیق انه لیس فی الخارج مثلا الا الماهیة من
دون ان یکون هناک الامر المسمی بالوجود ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منه ذلک الامر ویصفه به ومطابق الحکم
ومصداقه هو عین تلک الماهیة العینیة کما ینتزع من زید مثلا الانسانیة ویحکم بان الانسانیة ثابتة له فی الواقع مع ان
مصداق الحکم ومطابقه لیس الا ذات زید وقس علیه الموجود فی الذهن انتهی فلما اعترف هذا المحقق بان ظرف الاتصاف
هو ظرف مصداقه ومطابق الحکم به وظرف مصداق الموجودیة فی الخارج اعنی الماهیة الموجودة فی الخارج والهویة العینیة
هو الخارج فلا سبیل له الی انکار کون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی هو الخارج واما ثانیا فلانه ان اراد باشتراط الاتصالین
وعدم الخلط بالوجود فی الوجود الذی هو ظرف الاتصاف به ما هو المتبادر منه اعنی ان یکون المعروض والعارض فی ظرف
الاتصاف موجودین متمایزین لزم ان لایکون ظرف الاتصاف بالفوقیة والعمی وسائر الانتزاعیات هو الخارج کما بینا

Marfat.com

علیہ وان اراد بہ ان لایکون تحصل المعروض وتقومہ فی ظرف الاتصاف بالعرض وان یکون المعروض بحیث لو
فرض تعریتہ عن العارض فی ظرف الاتصاف لم یلزم بطلانہ فی نفسہ فان یکون الموصوف فی مرتبۃ من مراتب الوجود الذی
ہو ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف علی اختلاف فی تفسیر کلامہ لزم ان لایکون ظرف اتصاف الہیولی بالصورۃ المطلقۃ
التی ہی عندہم شریکۃ لعلۃ الہیولی ہو الخارج اذ تحصل الہیولی وتقومہا فی الوجود الخارجی بالصورۃ المطلقۃ بحیث لو فرض
تعری الہیولی عنہا لزم بطلانہا فی نفسہا ولا یعقل مرتبۃ من مراتب الوجود الخارجی للہیولی یکون الہیولی فی تلک المرتبۃ
عاریۃ عن الصورۃ المطلقۃ غیر موصوفۃ بہا واللازم باطل ضرورۃ ان اتصاف الہیولی بالصورۃ المطلقۃ اتصاف خارجی
وما قال ہذا المحقق من ان اتصاف الہیولی بالصورۃ من حیث انہا صورۃ مقدم علی وجودہا الخارجی وان کان متاخرا عن
وجودہا الذہنی وہذا الاتصاف لیس فی الخارج واتصافہا بالصورۃ من حیث انہا متعینۃ متاخر عن وجودہا انتہی ومحصلہ
رجع الی التزام ان اتصاف الہیولی بالصورۃ المطلقۃ اتصاف ذہنی فی غایۃ السقوط لان المشائیۃ قد نصوا علی ان
الصورۃ المطلقۃ فی الخارج شریکۃ لعلۃ الوجود الخارجی للہیولی وان الہیولی والصورۃ المطلقۃ متلازمتان فی الوجود
الخارجی وان ہذا التلازم انما ہو لاجل کون الصورۃ المطلقۃ شریکۃ لعلۃ الہیولی وکون الہیولی علۃ قابلۃ لما یلزم وجود
الصورۃ کالتناہی والتشکل وان الہیولی امر بالقوۃ لا یتحصل الا بالصورۃ المطلقۃ وظاہر ان کل ذلک لیس الا بحسب
الوجود الخارجی وکذا ما قال ہذا المحقق فی موضع آخر من ان علۃ الہیولی نفس الصورۃ المطلقۃ واتصاف الہیولی بہا متاخر
عن الہیولی لا یجدی فی ہذا المقام نفعا لان الہیولی اما ان تکون متصفۃ بالصورۃ المطلقۃ التی ہی علۃ لہا فلا یکون للہیولی فی
الخارج مرتبۃ یکون ہی غیر مخلوطۃ فیہا بالصورۃ فلا یکون الاتصاف بہا خارجیا ولا تکون متصفۃ بہا فتکون الصورۃ المطلقۃ غیر
حالۃ فی الہیولی اذ لو حلت فیہا کانت صفۃ لہا فلا یکون الصورۃ الخاصۃ ایضا حالۃ فیہا لما حققنا فی شرح کتابنا الموسوم بالجوہر
النفالی فی تحقیق الجنس العالی من ان حلول الہویۃ الشخصیۃ فی محل عبارۃ عن حلول الطبیعۃ المرسلۃ فیہ وایضا المشائیۃ قائلون
بان حلول الصورۃ الجسمیۃ فی الہیولی انما ہو لحاجتہا الذاتیۃ بنفس طبیعتہا الیہا فلا احتمال لان یکون طبیعۃ الصورۃ موجودۃ بوجود
الہیولی قائمۃ بنفسہا والصورۃ الخاصۃ قائمۃ بالہیولی موجودۃ فیہا بوجود فردانی کما جوزہ مولانا خاتم الحکماء قدس اللہ سرہ
ولہذا المقام تفصیل تضیق عنہ ہذا المبحث فظہر انہ لا سبیل الی انکار اتصاف الہیولی بالصورۃ المطلقۃ ولا الی انکار کون
اتصاف الہیولی بہا اتصافا خارجیا الا ان یقال من قبل المحقق فی جواب ہذا الایراد الثانی ان اشتراط امتیاز المعروض عن
العارض وعدم الخلط بہ فی ظرف الاتصاف انما ہو فی الاتصاف الانتزاعی واتصاف الہیولی بالصورۃ اتصاف انضمامی
والتمایز بین الموصوف والصفۃ فی الوجود فی الاتصاف الانضمامی یوجب مناب عدم الخلط وما توہم بعض المتاخرین من ان

Marfat.com

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعى ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجوديهما واما ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه ان كان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة فى الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغنى شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجى حكاية عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلى ليس محكيا عنه ومطابقا لهذا الحكم بل مطابقه هى الحقيقة الموجودة فى الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذى ذكره هو المحكى عنه للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هى فى مرتبة الحكاية واما ما بعد فلانه لا يدرى بالباعث على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة فى ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السخيفة لجعل ظرف الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل المهية بالوجود فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل المهية مجردة عن الوجود والوجود منحازا عن المهية حتى يصفها به فلذلك ارتكب الاشتراط المذكور قلنا الكلام فى الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب فى انه لا مدخل فيه لوصف العقل واما الاتصاف بالمعنى الذى ذكر فهو امر اعتبارى اصطلاحى لا مشاحة فيه ولا نزاع وسياتى توضيح هذا التوهم مفصلا انشاء الله تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد وان يكون سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف فى الخارج مرتبة وجود يكون هو خاليا عنها فى تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة السابقة عليها التى هى مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف بحيث لو انتزع عنه الصفة وهو لا يستدعى ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالى عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ ليست الصفة ولا الاتصاف فى تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هى ظرف الاتصاف بها وسياتى لذلك زيادة توضيح واما خامسا فلانه ان اراد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان للماهية تكون موجودة فى الخارج وفى نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته فى موجودية الحقائق فى الخارج ونفس الامر بديهة وان اراد به بعقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التى يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود بظرف الاتصاف وامكان اتصاف المهيات بالوجود فى الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا استوقف عليهما فمع

Marfat.com

ہٰذا

ان ہذا لیس لہ جدوی لا یتصور علی ہذا النزاع المشہور من ان اتصاف شئ بشئ فی ای ظرف ہو فرع ثبوت الموصوف فی ذلک الظرف او مستلزم لہ فی ذلک الظرف اذ علی ہذا التقدیر یکون اطلاق ظرف الاتصاف علی ہذہ الملاحظۃ بمجرد الاصطلاح ویکون الحقائق موجودۃ فی الواقع والخارج متصفۃ بالوجود فی ظرف الخارج ونفس الامر وان لم یسم الواقع والخارج بظرف الاتصاف وہذا الایراد کانہ راجع الی الثالث والرابع واما سادسا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان لا یکون الواجب سبحانہ متصفا بالوجود اصلا اذ لا معقل تعریۃ عن الوجود الخارجی فی شئ من الظروف واما ملاحظۃ بعض وجوہ ذاتہ الحقۃ المقدسۃ غیر مخلوط بالوجود فلا یغنی شیئا اذ الکلام فی ظرف اتصاف ذاتہ المقدسۃ بالوجود فانقلت الوجود عینہ سبحانہ فلا اتصاف ہناک قلت الکلام فی الوجود المصدری المشترک وہو لیس عینا لشئ من الحقائق فضلا عن الحقیقۃ الحقۃ المقدسۃ المتعالیۃ واما سابعا فلان العروض کما یعترف بہ ہذا المحقق منحصر فی الانضمامی والانتزاعی فالماہیۃ المعراۃ عن الوجود الخارجی فی الملاحظۃ لو کانت معروضۃ للوجود الخارجی فی الملاحظۃ فاما ان یکون الوجود الخارجی منتزعا عنہا او منضما الیہا وظاہر ان الوجود الخارجی لا ینتزع عن الماہیۃ الموجودۃ فی الملاحظۃ لانہا لیست موجودۃ فی الخارج فبطل الشق الاول ومعنی الوجود الحاصل فی العقل قائم بالعقل لا بالماہیۃ الموجودۃ فی الملاحظۃ فلیست الماہیۃ الموجودۃ فی الملاحظۃ معروضۃ للوجود الخارجی ومتصفۃ بہ واما ثامنا فلان التعری عن جمیع العوارض لیس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذہن واختراعہ فلو کان ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود بہذا الاعتبار الاختراعی کان اتصافہا بہ اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر فانقیل ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود الملاحظۃ التی یعتبر فیہا الماہیۃ مجردۃ عن ذلک الوجود الخاص وان کانت مخلوطۃ بنحو آخر من الوجود فی نفس الامر والتجرد عن جمیع العوارض وان لم یکن بحسب نفس الامر لکن التجرد عن بعضہا ممکن بحسب نفس الامر فلا یلزم من کون ظرف الاتصاف تلک الملاحظۃ التی اعتبرت فیہ الماہیۃ مجردۃ عن الوجود الخاص کون الاتصاف اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلنا ہذا مع انہ لا یصلح توجیہا لکلام المحقق لانہ مصرح بتعری الماہیۃ فی تلک الملاحظۃ عن جمیع العوارض لا یجدی نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص الیف انما ہو بحسب اعتبار الذہن الماہیۃ مجردۃ عن الوجود الخاص لا التصیر مجردۃ عنہ فی نفس الامر فما ما قیل من ان ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود المطلق فی نفس الامر لا یمکن ان یکون تلک الملاحظۃ التی اعتبرت الماہیۃ فیہا مجردۃ عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص وان جاز بحسب نفس الامر لکن التجرد عن الوجود المطلق لا یجوز بحسب نفس الامر فساقط لان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد عن الوجود المطلق کلاہما یسان فی عدم کونہما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذہن فقط فانقیل من قبل المحقق ان ہذا الاعتبار الذی حکم بکونہ اختراعیا متحقق فی نفس الامر ونحو من انحاء وجود الماہیۃ فیکون الاتصاف الذی ہذا الاعتبار ظرفہ واقعیا لا اختراعیا غیر مطابق لنفس الامر قلت لہذا الاعتبار ولہذہ الملاحظۃ جہتان جہۃ ان ہذہ الملاحظۃ نحو من انحاء

Marfat.com

الوجود فی نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهة خصوص تلک الملاحظة فهی بالجهة الاولی واقعیة ونحو من انحاء وجود
المهیة فی نفس الامر ولیست ظرفا للاتصاف بالمعنی الذی یزعمه هذا المحقق اذ المهیة الموجودة فی الملاحظة بهذه الجهة غیر معراة
عن جمیع العوارض ولا عن الوجود بل هی مخلوطة بالوجود اللحاظی وهی بالجهة الثانیة ظرف للاتصاف بالمعنی الذی زعمه
اذ الماهیة فی الملاحظة بهذه الجهة معراة عن جمیع العوارض حتی عن هذه الملاحظة لکنها من هذه الجهة لیست من انحاء نفس
الامر بل هی من هذه الجهة من اعتبارات الذهن وتعملاته واما تاسعا فلان المحقق قال فی هذا المقام بعد ما نقل عن معاصره
ما اورده هو علی ذلک من ان صحة الانتزاع لیست ثبوتا ولا اتصافا ان صحة الانتزاع تدل علی ثبوت الوصف للموصوف
فی نفس الامر وان لم یکن الوصف موجودا فی الخارج فمعنی الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء کان فی الخارج او
فی نفس الامر وصحة الانتزاع تدل علی الثبوت فی نفس الامر ولذا صرح فی عدة مواضع بان هذا النحو من الاتصاف یرجع الی
صحة الانتزاع ولم نقل انه عین صحة الانتزاع والفطرة شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمی له نحو اتصاف بالعمی
هذا خلاصة کلامه ولا ریب فی ان الوجود الخارجی منتزع عن الهویة الخارجیة فصحة انتزاعه عنها تدل علی ثبوت الوجود لها
فی الخارج وهذا هو معنی الاتصاف باعترافه فکیف لا یکون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی واما عاشرا فلان مرتبة
المهیة المعراة عن جمیع العوارض التی جعلها هذا المحقق ظرفا للاتصاف بالوجود تحتمل معنیین الاول مرتبة المهیة المعروضة للعوارض
السابقة علی جمیع العوارض ضرورة ان العارض لا یکون فی مرتبة المعروض فالمهیة المعراة عن جمیع العوارض بهذا المعنی عبارة
عن نفس المهیة وهی کما انها موجودة فی الملاحظة والذهن موجودة فی الخارج ومتصفة فی الخارج بالوجود فلا معنی لنفی اتصافها
فی الخارج بالوجود ولا ینافی اتصافها فی الخارج بالوجود سبقها علی الوجود سبق المعروض علی العارض والمنتزع منه علی المنتزع
الثانی مرتبة الماهیة التی اعتبر فیها التجرد والتعری عن جمیع العوارض فهی عبارة عن المهیة المجردة التی هی من المستحیلات
العقلیة فلا معنی لجعل هذه المرتبة ظرفا للاتصاف بالوجود وبالجملة فکلام هذا المحقق فی هذا المقام لا یحصل معناه ولا یفهم مغزاه
ولعل لمعان النظر فیه یفضی الی وجه اخر من الاختلال ترکناها لاهلها ثم انا قد اشرنا فی خلال ذکرنا لاقوال هذا المحقق الی اقوال
اخر لابتناءه کانها مستنبطة من کلامه واشرنا اجمالا الی وجه فسادها فعلینا ان نذکرها تفصیلا وبین ما یتعلق بها جرحا وتعدیلا فنقول
تخیل بعض المتاخرین ان الاتصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الی الموصوف والوجود لیس منضما الی الماهیة فی
الخارج اذ لیس فی الخارج الا المهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنها الوجود ویعتبره وصفا لها فیکون ظرف اتصاف المهیة
بالوجود وعروض الوجود لها هو لحاظ العقل وهذا التخیل باطل اما اولا فلما عرفت من ان ظرف الاتصاف هو ظرف مصداق المحکی
عنه لا ظرف الحکایة ولحاظ العقل ظرف الحکایة لا المحکی عنه واما ثانیا فلان ما ذکر جار فی جمیع الانتزاعیات والعدمیات الخارجیة

Marfat.com

لانها غیر منضمة الی موصوفاتها فی الخارج فیکون انضمامها الیها فی لحاظ العقل فیلزم ان یکون ظرف الاتصاف بها هو الذهن واما
ثالثا فلانه لیستلزم ان یکون ظرف عروض لوازم الماهیة هو الذهن اذ لا انضمام لها الی الملزومات الا فی لحاظ الذهن واما رابعا فلان
المقصود انکان تجدید اصلاح فلا یجدی وانکان هو ان اللحاظ التحلیلی مطابق للقضیة القائلة الماهیة موجودة فصریح البطلان و
اما خامسا فلان الوجود غیر منضم الی موصوفه اصلا لا فی الخارج ولا فی الذهن ولا فی اللحاظ التحلیلی فانه قبل ان ینتزع لیس له وجود
حتی ینضم الی شیء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما یوصف به وان اریدبالانضمام الحکایة بکونها موجودة فهذا لیس من الاتصاف فی شیء وتوهم بعضهم ان الاتصاف
بالوجود عبارة عن ان یصیر العقل الماهیة بالوجود فاتصاف الشیء بالوجود انما یکون فی الذهن ولیس موجودیة الاشیاء باتصافها بوجوداتها او من المعلوم
بالضرورة انه لیس لتصورنا وجود زید ووصفنا زیدا بالوجود مدخل فی موجودیة زید بل موجودیة الاشیاء بتاثیر الفاعل والصحة انتزاع
الوجود لا باتصافها بالوجود وهذا کما قیل سخیف جدا فان الموجودیة لیست الا الاتصاف بالوجود لا بمعنی ان الاتصاف بالوجود
سبب للموجودیة بل انه عینها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه علیه الاتصاف بالوصف الذی هو فعل الذهن ولم یدر ان الاتصاف
بهذا المعنی لا یکون الا فی الذهن فای معنی لما ذکر وان الاتصاف فی کل ظرف یتوقف علی ثبوت الموصوف فی ذلک الظرف
امر لا دلیل علیه الاتصاف بهذا المعنی موقوف علی ثبوت الموصوف والصفة معا فی الذهن لتوقف وجود النسبة علی وجود طرفیها بداهة
فلا معنی لما قالوا من ان وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف ضروری دون وجود الصفة وکون موجودیة الاشیاء بتاثیر الجاعل
لا ینافی کون الموجودیة عین الاتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة الخ فانما یدل علی ان ظرف
الاتصاف بالوجود لیس هو الذهن لا علی ان الاتصاف بالوجود غیر الموجودیة بل یدل علی ان الاتصاف بالوجود لیس عبارة
عما توهمه واما ما اورد علیه من انه اذا لم یکن لتصورنا مدخل فی وجود زید فی الخارج لا یلزم ان لا یکون لوجوده الذهنی مطلقا مدخل
فیه لجواز ان یکون لوجود الخارجی موقوفا علی وجوده فی المبادی العالیة فساقط لما مر من انه لا مدخل فی اتصاف الاشیاء بالصفات
الانتزاعیة لوجود الصفات فی ذهن عالیا کان او سافلا فلو جری فی توهین هذا القول ما ذکرناه وبالجملة فلا کلام فی الاتصاف بالمعنی
الذی توهمه هذا القائل فالکلام فیه بمعزل عما نحن فیه اذ لا یوجب کون الاتصاف بهذا المعنی فی الذهن ان یکون الوجود الخارجی من المعقولات
الثانیة التی لخصوص الوجود الذهنی مدخل فی عروضها والاتصاف بها وان لا یکون القضیة المعقودة به قضیة خارجیة علی ان هذا القول
قریب مما تخیله بعض المتاخرین فبطله ما اوردنا علیه وتوهم اشتراک تقلید الصاحب الافق المبین ان اتصاف الماهیة بالوجود ونظائره مما
لا تمیز عنه الماهیة فی ظرف انتزاعی ذهنی او لیس فی تعین خصوص حال بها یصح انتزاعه عنها بل هناک خلط بحث والاتصاف یستدعی التمیز
فی ظرفه بین الموصوف والصفة الی آخر ما نقلنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اراد انه لیس فی التعین خصوص حال زائدة علی الماهیة لاحقة
بها بعد تقررها بها یصح انتزاع الوجود عن الماهیة فمسلم اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجی نفس الماهیة لا امر زائد علیها انضمامی او انتزاعی لکن لا یلزم

من ذلک ان لایکون مصحح انتزاع الوجود ومنشاره ومطابق الحکم به امرا عینیا وان یکون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذہنی حتی یکون الاتصاف به انتزاعیا ذہنیا ولایکون القضیۃ المعقودۃ به خارجیۃ اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجی ومصداق الاتصاف به نفس الماہیۃ والہویۃ المتقررۃ فی العین من دون ان یکون فیه مدخل للوجود الذہنی وملاحظۃ الذہن فکما ان منشار انتزاع الفوقیۃ والعمی امر عینی ولذا کان الاتصاف بہما انتزاعیا خارجیا کذلک منشار انتزاع الوجود الخارجی امر عینی والاتصاف به انتزاعی خارجی غایۃ الامر ان منشار انتزاع الفوقیۃ والعمی الحقیقۃ العینیۃ مع امر زائد علی سنخ جوہرہا ومنشار انتزاع الوجود الخارجی نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی الخارج بلا امر زائد وہذا الفرق لایوجب ان یکون الاتصاف بالفوقیۃ والعمی اتصافا خارجیا والاتصاف بالوجود الخارجی ذہنیا ولو اصطلح علی تسمیۃ الاتصاف بصفۃ انتزاعیۃ یکون منشار انتزاعہا الحقیقۃ الخارجیۃ مع امر زائد انتزاعیا خارجیا وعدم تسمیۃ الاتصاف بما یکون منشار انتزاعه نفس الحقیقۃ الخارجیۃ بلا امر زائد خارجیا فلا مشاحۃ فی الاصطلاح الاان الاصطلاح لایغنی شیئا وان اراد انه لیس فی العین منشار صحۃ انتزاع الوجود الخارجی فذلک باطل اذ مصحح انتزاعه نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی العین واما قوله بل ہناک خلط بحث فلا یجدیه شیئا اذ الوجود لما کان انتزاعیا کان مصداقه فی الخارج نفس الماہیۃ کما حققناه فیما سبق فلیس فی الخارج الا نفس الماہیۃ من دون ان یکون ہناک امر آخر مسمی بالوجود وہذا ہو المعنی بان فی الخارج خلطا بحتا وہذا ہو المصحح لانتزاع الوجود الخارجی عنہا فالخلط البحت فی الخارج مصحح لکون الاتصاف بالوجود خارجیا لا انه ینافیه کما زعم واما قوله الاتصاف لیتدعی التمیز فی ظرفه بین الصفۃ والموصوف ففیه ان ذلک فی الاتصاف الانضمامی مسلم واما فی الاتصاف الانتزاعی فغیر مسلم بل باطل کیف ولو کان الصفۃ ممتازۃ عن الموصوف فی ظرف الاتصاف لم یکن وجودہا فی ظرفه بعین وجود موصوفہا بل کان وجودہا منحازا عن وجود موصوفہا فی ظرف الاتصاف فلم یکن الصفۃ منتزعۃ عن الموصوف فی ظرف الاتصاف بل منضمۃ الیه فیه فلا یکون الاتصاف انتزاعیا ہذا خلف واما قوله بمعنی انه یکون فی ظرف الاتصاف بحیث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم یلزم بطلانه فی نفسه فان اراد بفرض انتزاع الوصف فرض ان ینتزع العقل منه الوصف فظاہر انه لایلزم من انتزاع العقل معنی الوجود عن الحقائق الموجودۃ بطلانہا فی نفسہا وان اراد به فرض نزع الوصف عنه وتعریۃ الموصوف عن الوصف فمسلم ان الوجود اذا انسلب عن موصوفه کان ذلک بطلانا له فی نفسه لکن لایلزم من ذلک الا ان الوجود منتزع عن نفس الماہیۃ بلا امر زائد لا ان الاتصاف به لیس خارجیا واما قوله والمہیۃ بالقیاس الی الوجود وکل ما یتحصلہا به فلا یغنیه شیئا لان غایۃ ان الوجود ونظائره مصداقہا ومصحح انتزاعہا نفس الماہیۃ فلا یتجرد الماہیۃ عنہا ولا یلزم من ذلک ان یکون الموصوف بہا المہیۃ الموجودۃ فی الذہن حتی یکون الاتصاف بہا انتزاعیا ذہنیا واما قوله نعم ہی کذلک فی الذہن ففیه انہا وان کانت فی الذہن متعریۃ عن الوجود الخارجی ونظائره متحصلۃ بدونہا لکن مجردا متعریا عن الصفۃ لایکفی للاتصاف بالصفۃ بل لابد للاتصاف بالصفۃ من التلبس بہا والماہیۃ المتعریۃ عن الوجود الخارجی ونظائره الموجودۃ فی الذہن لیست متلبسۃ بالوجود الخارجی لانہا لیست موجودۃ خارجیۃ فلا معنی لاتصافہا بالوجود الخارجی اذ الاتصاف

بالوجود الخارجی ہو الموجودیۃ فی الخارج وہذا کلہ ظاہر مما تقول لدیک وتکرر علیک وقد تعود الشارح باتحال کلمات صاحب الافق المبین
من دون ان یتامل فیہا کما تعود صاحب الافق المبین بجمع الفاظ جزلۃ من دون تدبر فی معانیہا فیہذی ویہذر ویعجب نفسہ ویتکبر
ویزری باہل العلم ویتمسخر نعوذ باللہ من ذلک کلہ واللہ ولی العصمۃ والتوفیق وقال الفاضل آقا حسین الخوانساری ان الاتصاف الواقعی
عبارۃ عن ثبوت شیٔ لشیٔ فی الواقع فلابد من ان یکون المثبت لہ خالیا عن الثابت فی الواقع وہذا الخلو ہو المعبر عنہ بالاطلاق وہذا الاطلاق
وان کان بحسب اعتبار العقل لکن لابد من ان یکون واقعیا مطابقا لنفس الامر کیف وحکم العقل بثبوت امر لامر فی الواقع لیس الا لانہ یجد منشأ
فی الواقع منضما الیہ شیٔ آخر وما ذلک الا الاطلاق الواقعی ولو کان ذلک بمجرد اختراع العقل وتعمله کان لثبوت ایضا بمجرد اختراع العقل
وتعمله والمفروض خلافہ ثم انہ قسم الاتصاف الی ثلثۃ اقسام الاول الذی یکون متاخرا عن احد الوجودین او الوجودین معا فیکون
الموصوف بحسب وجوده مقدما علی ہذا النحو من الاتصاف ویکون الاطلاق والعروض فی ظرف الوجود فیکون ظرف الوجود ہو ظرف
الاتصاف الثانی الاتصاف الذی یکون مقدما علی الوجود کالاتصاف بالصفات السابقۃ علی الوجود فظرف ہذا الاتصاف لاینبغی
ان یجعل ظرف ہذا الوجود لان مرتبۃ الاطلاق والعروض کلیہما مقدمۃ علی الوجود فلاینبغی نسبۃ الظرفیۃ الیہ بل ظرف ہذا الاتصاف
ہو نفس الامر لان مرتبۃ الاطلاق والعروض کلیہما واقعیۃ فی نفس الامر فینسب الظرفیۃ الی نفس الامر ولا یتدعی ذلک الا اتصاف الواقعی
تقدم وجود الموصوف علیہ فی الواقع لان فرعیۃ الاتصاف لثبوت الموصوف غیر مسلمۃ بل غایۃ الامر الاستلزام وہو حاصل
ولو اصطلح احد علی تسمیۃ ہذا الاتصاف اتصافا عقلیا وجعل ظرفہ الذہن بنار علی ان الاطلاق والعروض فیہ باعتبار العقل وان کان
واقعیا فلامشاحۃ فیہ بشرط ان لایتوہم ان الاتصاف فی الواقع موقوف علی اعتبار العقل وثبوت الموصوف فیہ او مستلزم لہ وان
العروض انما یتحقق حین کون الموصوف فی العقل فانہ توہم فاسد اذ لیس معنی کونہ عقلیا الا ان العقل یعتبرہ اعتبارا مطابقا للواقع
فالاتصاف حقیقۃ انما ہو فی الواقع سواء اعتبرہ عقل اولا والوجود الذی ہو لازم الاتصاف ہو الوجود الخارجی ولا حاجۃ لای وجود
آخر فی العقل ولو سمی ہذا الاتصاف خارجیا بنار علی ان الوجود اللازم للاتصاف خارجی لم یکن بعیدا ایضا الثالث الاتصاف
الذی لایکون مقدما علی الوجود ولا متاخرا عنہ کالاتصاف بالوجود وما فی مرتبتہ فظرف الخلو والاطلاق ہو الواقع وظرف العروض
ہو الوجود فان راعینا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف ہو ظرف الاطلاق وہو نفس الامر وان راعینا جانب العروض
فظرف ہذا الاتصاف ہو ہذا الوجود وہو اولی اذ الاتصاف حقیقۃ ہو العروض ولو اصطلح علی تسمیۃ ہذا الاتصاف ذہنیا وجعل مثل
ہذہ الصفات من المعقولات الثانیۃ فلامشاحۃ فیہ مع رعایۃ الشرط المذکور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجی خارجیا بنار
علی ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجی لم یکن بعیدا ایضا وبالجملۃ فکون شیٔ ظرفا للاتصاف لیس امرا عقلیا واقعیا بل
یرجع آخر الامر الی الاصطلاح والامر فیہ سہل بعد ما تیقنت ان جمیع الاتصافات الغیر المخترعۃ سوی ما اشترط بخصوص الوجود

Marfat.com

الذہنی کالاتصاف بالموضوعیۃ والمحمولیۃ متحققۃ فی الواقع وان لم یعتبرہا العقل وانہا لاتتوقف علی وجود الموصوف بل تستلزمہ والتوقف انکان ففی خصوص بعض المواد ہذا کلامہ ملخصا قال مولانا خاتم الحکماء قدس اللہ سرہ انہ ان اراد بخلو الموصوف عن الصفۃ فی الواقع ان لایکون الصفۃ عینہ ولاذاتیا لہ فہذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبہ ولاریب فی ان الماہیۃ فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود الخارجی ووجوبہ منہا وہذا ہو العروض فیکون الاتصاف فی الخارج قطعا وینعقد بہ القضیۃ خارجیۃ وکون الاتصاف فی نفس الامر لاینافی ہذا لان الخارج اعم من الخارج نفس الامر بل ہو نحو الاتم منہا وان اراد بالخلو ان لایعرض لہ الصفۃ فی نفس الامر فہذا باطل والاکان عروض الصفۃ لہ فیہا اجتماع النقیضین ثم الکلام فی الاتصاف الذی ہو مطابق صدق القضیۃ ولاریب فی ان مصداق الوجود الخارجی ہو التقرر الخارجی فیکون القضیۃ المعقودۃ بہ قضیۃ خارجیۃ وعقد الاصطلاحات لایغنی من الحق شیئا انتہی کلامہ الشریف وظاہرانہ لایتوجہ اعتراضا علی ماذکرہ الخوانساری اذلیس فیہ مواخذۃ علی شئ مما ذکرہ ولعلہ لاینکر صدق القضیۃ المعقودۃ بالوجود الخارجی خارجیۃ نعم یرد علی الخوانساری ماسنتلو علیک عنقریب انشاء اللہ تعالی القول الرابع ماتوہمہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الوجود المصدری لیس عارضا لشئ فی نفس الامر لاذہنا ولاخارجا وان الماہیات لاتتصف بالوجود الا فی اعتبار العقل الغیر المطابق لما فی نفس الامر وان موجودیۃ الماہیات لیس اتصافہا بالوجود بل موجودیتہا ہو اتحادہا مع مفہوم الموجود الذی ہو معنی بسیط یعبر عنہ بہست وان الوجود مقدم علی فعلیۃ الماہیات کل ذلک لان ثبوت شئ لشئ فی نفس الامر فرع ثبوت المثبت لہ قال فی حواشی شرح التجرید ان العروض علی نحوین احدہما بحسب نفس الامر بان یکون فیہما امر قائم بآخر سواء کانا فی الخارج او فی الذہن او احدہما فی الخارج والآخر فی الذہن کالعلم القائم بالذہن والثانی بحسب الاعتبار الذہنی بان یکون الموصوف اذا اعتبرہ العقل بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ فی ہذہ المرتبۃ خالیا عن الصفۃ ثم یجدہ بعد ہذہ المرتبۃ موصوفا بہا والوجود قد یراد بہ المعنی المصدری وقد یراد بہ مفہوم الموجود تسامحا ولایجوز عروض شئ منہما للماہیۃ فی نفس الامر لان عروض شئ لآخر وثبوتہ لہ فیہا فرع ثبوتہ فیکون للماہیۃ ثبوت قبل ثبوتہا ہذا خلف وایضا مفہوم الموجود متحد مع الماہیات فی نفس الامر والمتحدان یمتنع ثبوت احدہما للآخر حیث اتحادا ولا عروض للمعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا لان العقل وان وجد الماہیۃ خالیۃ عنہ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ لکنہ لایجدہا بعد ہذہ المرتبۃ موصوفۃ بہ لانہ یجدہا حاح موجودۃ ولا یلزم من ذلک قیام الوجود بہا فان صدق المشتق لایستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنی الموجود فہو یعرض للماہیۃ بحسب الاعتبار الذہنی حیث یجد العقل الماہیۃ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ عاریۃ عنہ ویجدہ فی المرتبۃ الثانیۃ عارضا لہا ولذا یحکم بانہ عرض عام ہذا کلامہ واعترض علیہ المحقق الدوانی بوجوہ الاول ان اتصاف شئ لشئ لایستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروری ان موضوع القضیۃ الصادقۃ یجب ان یکون موجودا ولا ما تقدم وجود الموضوع علی اتحادہ مع المحمول او اتصافہ بمبدء المحمول فممنوع اذ لا تقتضیہ

ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه الثاني ان الوجود بمعنى الموجود اذا لم يكن عارضا للمهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل كما صرح به فالقول بعروض الوجود للمهية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او المعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا و بالمعنى المشتق عارض بالاعتبار المخالف لما في نفس الامر و معلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابقه نفس الامر كان كاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما يصدق على نفس المعنى و لا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اذ لا واسطة بين الذاتي و العرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا للمهية في المرتبة الثانية عارضا خلطا بين العروض بمعنى القيام و العروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني و لا قيام فيه الخامس ان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن متحد مثلا مع المهية المعدومة ذاتا و وجودا في نفس الامر و المتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا و لا عروض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل و ان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها ح ممكنة و لا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق و اما الممكن فهو عرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه و يجدها في المرتبة الثانية قائما بها عارضا و لذا يحكم بانه عرض عام لها فجميع ما ذكر من المقدمات جارية فيها و قس عليه غيره من الامور الاعتبارية كالامكان و المعلولية و غيرهما ح لا يجدي المقدمة المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا و ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود ما و ليس في الخارج فهو في الذهن و من المعلوم ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتبارية و على ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني و يعتمدون عليها السادس ان ههنا محيصا آخر و هو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدء الاشتقاق بان يكون مبدءه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض به و قد يكون بواسطة نسبة ما الى المبدء كصدق الحداد على زيد و قد يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه مثل الموجود و الممكن و نظائرهما و ليس في القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلك الشيء قياما خارجيا بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية و الممكنية و هما المراد بالوجود و الامكان و المهية متصفة في نفس الامر بهما فان العقل اذا استشعر من امر وصفا يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن و لذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف المهيات بها و تلك الاضافة المنتزعة ليست مبدء للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدء الاسود و الاسودية اضافة متاخرة عن السواد و ههنا ليس شيء

في نفس الامر حاصل
انه حتى المحقق الرابع
في المرتبة الثانية عا

ل بل

Marfat.com

بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهومهما الموجودية والممكنية والتصاف
الماهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشئ فردا من الموجود وذلك صفة يتصف بها الماهية فى
نفس الامر بمعنى صفة أنتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافها على وجود الصفة فى ظرف الاتصاف والكار اتصاف الماهية بالوجود
والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما تحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف
بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفى اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التى ارتكبها
وانت تعلم ان القوم ليطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه ملخصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الايرادات
اما عن الاول فبان التصاف شئ لشئ نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن طرفيها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و
القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب والامكان على الوجود اردوا تقدم الواجب والممكن على الموجود فى الاعتبار الذهنى لا فى نفس الامر
ولا ينافى ذلك تقدم الموجود عليهما فى نفس الامر ولا يلزم من اتصاف الماهية بالموجود والواجب والممكن اتصافها بمبادى تلك
المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاتصاف بمبادى الاشتقاق واما عن الثانى فبان الموجود لاتحاده مع الماهية
ذاتا ووجودا فى الخارج ليس عارضا فى الخارج اذ العروض ليستدعى تغاير الطرفين وعارض لها فى الاعتبار الذهنى لتحقق التغاير
فهو فى الاعتبار الذهنى من عوارضها الخارجة عنها فكذب الحكم بالعروض فى الخارج ملتزم وفى الاعتبار الذهنى غير لازم واما عن
الثالث فبان العارض غير العرضى فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا فى نفس الامر للماهية ان لا يكون عرضيا لها فان
العارض للشئ هو القائم به والعرضى له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحدا معه فى نفس الامر فبين العارض
والعرضى تناف فلا يلزم من نفى العارضية فى نفس الامر نفى العرضية واما عن الرابع فبانه ناش من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهنى واما
عن الخامس فبان اللازم اعنى نفى الاتصاف بجميع الاعتبارات فى نفس الامر ملتزم والقوم انما يستدلون فى اثبات الوجود
الذهنى صدق الايجاب بالفعل على المعدوم الخارجى فى الواقع وفعلية الايجاب فى الواقع يستلزم وجود الموضوع وانه ليس
فى الخارج فهو فى الذهن فلا يلزم من عدم الاتصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجرى المقدمة المذكورة فى اثبات الوجود الذهنى
واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا معبر اليه لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول مما صدق عليه بتحليله اليه
فذلك جار فى الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشئ الماخوذة من زيد لاختصاص
له بالمشتق واختيار ذلك تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدء الاشتقاق ولا نفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه
ليس مبدء الاشتقاق لانه يجرى فيما لا مبدء له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدء الوجود والامكان فقوله وهما المراد
بالوجود والامكان فى حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واتصاف الماهية بالموجودية

Marfat.com

والممکنیۃ فی نفس الامر ممنوع اذ موجودیۃ المہیۃ عبارۃ عن کونہا موجودۃ وہو نسبۃ بینہما واذا کان المہیۃ والموجود متحدین فی
نفس الامر لایکون بینہما نسبۃ اصلا فکما ان الانسانیۃ لیست صفۃ الانسان فی نفس الامر کذلک الموجودیۃ لیست صفۃ
للموجود فیہا وعدم توقف الاتصاف علی ثبوت الصفۃ فی ظرف الاتصاف ممنوع اذ الاتصاف نسبۃ یتوقف علی ثبوت المنتسبین
قطعا وکون انکار اتصاف المہیۃ بالوجود والامکان مخالفا لعرف اہل اللغۃ لایضر اذ لا تعویل علیہ مع قیام البرہان علی
امتناع الاتصاف ولیس ذلک مخالفا للعرف الخاص ولا للعرف العام اذ لا یحکم اہل العرف بان زیدا مثلا قام بہ الامکان
بل یحکمون بانہ ممکن ولا یلزم من ذلک قیام الامکان بہ ومخالفۃ ذلک لحکم الفطرۃ ممنوعۃ اذ الفطرۃ کما یجوز صدق غیر
المشتق کالشئ بدون قیام مبدءہ کذلک یجوز صدق الموجود بدون قیام الوجود وقولہ وعلی ہذا لا یحتاج الی نفی اتصاف
الماہیۃ بالوجود ممنوع اذ مدار ما ذکرہ علی نفی الاتصاف کما عرفت ہذا کلامہ بلخصاو لعل المحاکمۃ انک قد عرفت فیما سبق ان
الاتصاف والقیام والعروض علی ضربین انتزاعی وانضمامی فالمحقق الدوانی لطیلق الاتصاف والقیام والعروض
علی القسمین ومعاصرہ یخص اطلاق ہذہ الاسامی علی الانضمامی خاصۃ ولذا یحکم بعدم اتصاف المہیۃ بالامور الاعتباریۃ
الانتزاعیۃ فی نفس الامر ویقول ان الاتصاف والقیام والعروض فرع علی ثبوت الموصوف والمعروض وظاہر ان الوجود
والامکان والوجوب ونظائرہا لیست صفات انضمامیۃ فلا تکون قائمۃ وعارضۃ للمہیات وکذا الموجود والممکن والواجب
فلا یکون ہذہ المفہومات عارضۃ للمہیات فی نفس الامر فالمحقق انکان یزعم ان ہذہ الامور عارضۃ للمہیات فی نفس الامر بہذا
المعنی فلا مساغ لہ ولا مجال لمنع فرعیۃ الاتصاف بہذا المعنی علی ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم الیہ قطعا ولا لتجویز
الاتصاف بہذا المعنی فی الخارج بما لیس فی الخارج فسقط ایرادہ الاول ضرورۃ فرعیۃ الاتصاف بہذا المعنی علی ثبوت
الموصوف والثانی اذ لا ریب فی کذب الحکم بعروض الموجود والوجود بہذا النحو للمہیۃ فی نفس الامر والثالث اذ لا یلزم من عدم
کون الوجود والموجود عارضا بہذا المعنی للمہیۃ فی نفس الامر ان یکون ذاتیا للمہیۃ والخامس اذ عدم عروض الاعتباریات طرا بہذا
المعنی فی نفس الامر یلتزم والسادس لابتنائہ علی تعمیم الاتصاف من الانضمامی والانتزاعی بقی الرابع فستعرف حالہ عن قریب
ومعاصرہ انکان یزعم نفی الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتباریۃ فقد ارتکب شططا ضرورۃ انہا امور منتزعۃ
عن المہیات قطعا وصحۃ الانتزاع لیست فرعا علی وجود المنتزع منہ بل غایۃ الامر الاستلزام ولیست تستلزم وجود المنتزعات
فی الخارج بل تنافیہ بل لو کانت موجودۃ فی الخارج لم تکن منتزعات فلا شک فی کون الوجود ونظائرہ عارضۃ للمہیۃ فی
نفس الامر بمعنی کون الماہیۃ مصححۃ لانتزاعہا وکونہا مصححۃ لانتزاعہا ہو معنی اتحادہا مع الموجود والممکن ونظائرہما ولا ریب فی
امتناع کذب القول بنفی عروض الوجود والموجود ونظائرہما للمہیۃ فی نفس الامر بہذا المعنی ولا فی ان ما یصدق علی نفس الشئ ولا یکون

Marfat.com

عارضا له فی نفس الامر بالمعنی الاعم من الانضمام والانتزاع یکون ذاتیا له ولافی ان عاقلا لایتجرء علی نفی اتصاف الماهیة بهذا المعنی
فی نفس الامر بالامکان ونظائره ولافی ان المعدوم الخارجی لایتصف بالصفات الانضمامیة حتی یثبت وجوده فی الذهن لیتاتی
له ولافی ان صدق مشتقات هذه الامور مستلزم لصحة انتزاع مبادی الاشتقاق عما یصدق هی علیه فالایرادات المذکورة
علی هذا التقدیر واردة علیه قطعا فالنزاع انما یؤول الی اطلاق لفظ الاتصاف والعروض والقیام بقی الکلام فی ان القوم
هل یطلقون تلک الالفاظ علی المعنی العام الشامل للانضمامی والانتزاعی ام یخصونها بالانضمامی فقط فالظاهر من کلماتهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغیر وبما یوجد فی الغیر وبما یحل فی الغیر وبما یکون ناعتا للغیر وبما یکون عارضا للغیر ثم
یقسموا الی المقولات النسبیة وغیرها وظاهر ان المقولات النسبیة لیست عارضة ولا قائمة عروضا وقیاما انضمامیا ولا هی
موجودة فی الغیر بوجود غیر وجوده ولا هی ناعتة لها نعتا انضمامیا ومایدل علی ذلک من کلماتهم اکثر من ان یحصی واظهر من ان
یخفی والنزاع فی ذلک لایرجع الی کثیر طائل بقی ههنا کلام متعلق بالمعانی فی کلام المتخاصمین اما فی کلام الصدر فهو انه زعم
ان الموجود لیس عارضا فی نفس الامر بل فی الاعتبار الذهنی وهذا غیر صحیح علی اصطلاحه ایضا لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ریب فی ان الموجود لیس قائما بالماهیة منضما الیها فی الاعتبار الذهنی ایضا کما انه لیس قائما بها منضما الیها فی نفس الامر
اما فی نفس الامر فلانه متحد مع الماهیة ولا قیام لاحد المتحدین بالآخر واما فی الاعتبار الذهنی فلان العقل اذا لاحظ الماهیة بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود کان الماهیة والموجود کلاهما قائمین بالذهن لا ان الماهیة قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالماهیة منضم الیها
فی الذهن حتی یکون الموجود عارضا بهذا المعنی للماهیة فی الاعتبار الذهنی وان اراد بالعارض العرضی کان ذلک خلطا بین العروض
بمعنی القیام والعروض بمعنی کونه خارجا محمولا وهذا هو الایراد الرابع الذی اورده المحقق ولا مساغ لما توهمه الغیاث المنصور فی
دفعه من ان الموجود عارض قائم بالماهیة فی الاعتبار الذهنی وخارج محمول علی الماهیة فی نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غیر قائم
بالماهیة فی الاعتبار الذهنی ایضا فان زعم ان الموجود وان لم یکن قائما بالحقیقة بالماهیة فی الاعتبار الذهنی لکن للعقل ان
یعتبره قائما بها وان کان هذا الاعتبار غیر مطابق للواقع قلنا فکذا للعقل ان یعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غیر مطابق للواقع فلا وجه
لنفی عروض الوجود للماهیة فی الاعتبار الذهنی واثبات عروض الموجود فیه لها ثم فی کلامه شیء آخر وهو ان الوجود عنده لیس
عارضا للماهیة ولا عرضیا لها ولا ذاتیا لها ولا متحدا معها اصلا لا فی نفس الامر ولا فی الاعتبار الذهنی فاذن لا علاقة له اصلا فهو
منفصل محض عنها فلا معنی لاضافتنا الوجود الیها وکذا الحال فی الامکان ونظائرهما وقوله تقدم الوجود المصدری علی اللهیات
وفعلیتها فخارج عن دائرة العقل فلا یلتفت الیه واما فی کلام المحقق فلان فیما ذکره من المحیص من الوجه السادس وجوها من
الخلل اما اولا فلان قوله ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلک الشیء قیاما خارجیا ان اراد به انه لیس فی هذا القسم

Marfat.com

للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ قیاما انضمامیا فمسلم لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون فی ہذا القسم للمشتق مبدء اصلا لا مبدء قائم قیاما انضمامیا ولا مبدء قائم قیاما انتزاعیا حتی یصح قوله بل نتیزع منا ضافة الی مفہوم المشتق وان اراد به انه لیس فی ہذا القسم للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ اصلا لا قیاما انضمامیا ولا انتزاعیا فمم بل الوجود قائم بالمہیة قیاما انتزاعیا وصدق الموجود علی شئ مستلزم لقیام الوجود قیاما انتزاعیا فصدق المشتق ہہنا بسبب کون ما صدق علیه بحیث یصح انتزاع مبدء الاشتقاق منه وہذا القیام لیس متاخرا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفہوم الموجودیة مثلا فانه متاخر عن صدق المشتق واما ثانیا فلان قوله ہما المراد بالوجود والامکان فی غایة السخافة فان مفہوم الموجودیة غیر مفہوم الوجود ومفہوم الممکنیة غیر مفہوم الامکان اذ الموجودیة والممکنیة مشتملان علی المفہوم المشتق للموجود والممکن بخلاف الوجود والامکان واما ثالثا فلان ما ذکره تسلیم لصدق المشتق بدون قیام مبدء الاشتقاق کما ادعاه معاصره واما رابعا فلان قوله فان معنی الموجودیة کون الشئ فردا من الموجود غیر سدید والصحیح ان معنی الموجودیة کون الشئ موجودا واما خامسا فلان ہذا المحقق قال فی موضع من الحواشی الجدیدة ان الموجود ما قام به الوجود اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا مآله الی سلب القیام بالغیر والممکنات موجودة بمعنی ما قام به الوجود قیاما حقیقیا والواجب موجود بمعنی ما قام به الوجود قیاما مجازیا وہذا مخالف لما ذکره ہہنا من ان الموجود لیس له مبدء قائم بل نتیزع العقل اضافة الی مفہوم المشتق وتلک الاضافة لیست مبدء للمشتق حقیقة بل ہی نسبة الیه واما ما اورده علیه الغیاث من ان صحة الانتزاع یجری فی الذاتیات والعرضیات مشتقة کانت او غیر مشتقة ولا اختصاص لذلک بالمشتق فغیر ضار اذ اختصاص ذلک المعنی بالمشتق مما لم یدعه المحقق حتی یضره عدم اختصاصه به ہذا وانما فصلنا الکلام فی المحاکمة بین المحقق ومعاصره لان الناظرین فی کلا مہما لم یتدربوا بالفقه الا مر ولم یتیقظوا بکنه السر فنکبوا عن الصراط فوقعوا فی التفریط والافراط ولم یتجنبوا عن ورطات الاغلاط ولیس ہذا محل الحکمة وولی العصمة القول الخامس ما ارتکبه البعض من ان الاتصاف بالوجود خارجی وان الوجود ممتاز عن المہیة فی الخارج واستدلوا علیه بوجوه الاول ان الوجود اما ان یثبت للمہیة فی الخارج اولا علی الثانی کانت الماہیة عاریة فی الخارج عن الوجود فلا یکون الماہیة موجودة فی الخارج وعلی الاول کان للمعدوم غیر ذلک الشئ فی الخارج فالوجود ممتاز عن المہیة فی الخارج فالماہیة متصفة فی الخارج بوجود ممتاز عنہا فی الخارج وہو المطلوب قلنا الوجود یثبت للماہیة فی الخارج بمعنی انه یصح ان ینتزع عنہا فلا یکون ممتازا عنہا فی الخارج والثابت للشئ فی الخارج لا یلزم ان یکون ممتازا عنه مطلقا بل اذا کان ثبوته للشئ بمعنی انضمامه الیه وہہنا لیس کذلک واجاب عنه السید المحقق قدس الله سره بان الوجود وان لم یثبت للمہیة فی الخارج لکن ثبت لہا فی حد نفسہا الوجود الخارجی فتکون موجودة فی الخارج لان للوجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجوده ولا یلزم من ذلک ان یکون ظرفا لوجوده حتی یکون وجوده موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا لاتصافه بالوجود والا لزم کون الموصوف ثابتا

۱۵ سر

لا سکنی فی ان الذی فی الخارج غیر فی الذہن

فيه قبل الاتصاف به لان الاتصاف لصفة فرع وجود الموصوف وانت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للماهية في الخارج لا انضماما ولا انتزاعا لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لانتزاعه ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في حد نفسها فاذن الخارج ظرف لاتصافها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف بما عرفت من ان الاتصاف ليس فرعا لوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس ظرفا لوجود الوجود اذ وجود الصفة في ظرف الاتصاف غير لازم فالحق ما ذكرنا ولا تلتفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون الماهية متصفة في الخارج بالوجود عدم موجوديتها فان الموجودية غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول انه اذا لم يكن الماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف للاتصاف بالوجود لا على ان الوجود ممتاز عن الماهية في الخارج وما قيل من انا ان اردنا بمسلوبية الوجود الخارجي عن الماهية في ظرف الخارج عدم اتصافها به في ظرف الخارج فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اريد به عدم كون الماهية موجودة في الخارج فاللزوم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذا لم يكن ظرفا لاتصافها بالوجود لم يصح الحكاية عن الخارج بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق هذه الحكاية هو الخارج كان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف هو ظرف مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود عدم كونه ظرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف للاتصاف بالوجود لا على انه ظرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود ممتازا عن الماهية في الخارج وما اورد عليه من انه لا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون ظرفا لموجوديتها ساقطا لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شئ واحد مما يترتب عليه الآثار ولا تترتب عليه بحسب الوجودين وذلك لان كون شئ واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذهني صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي بعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للتشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك لان ما هو معروض للوجود شخص ذهني لا يحتمل لان يعرضه التشخص والوجود الخارجيان وكذا ما يتوهم من انه لا ضير في كون شئ واحد موجودا خارجيا وذهنيا اذ الحاصل في الحواس هو الهوية وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها صريح البطلان كما سيأتي انشاء الله تعالى الرابع انه لو كان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في الخارج على تعقل ذلك الشئ ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود ممتاز عن موصوفه فی الخارج وما قیل من ان بطلان اللازم مما لجواز ان یکون وجود الماہیات فی المبادی العالیۃ شرطا
فی موجودیۃ الماہیات فی الخارج ولا ضیر فیہ ساقطا اذ نسوق الکلام فی اتصاف تلک المبادی بالوجود الخارجی فلیس فوقہا
عقل یکون وجودہا فیہ شرطا لاتصافہا بالوجود الخارجی وفی اتصاف الجزئیات المادیۃ بہ اذ لا وجود لہا فی المبادی العالیۃ وکذا ما
قیل من ان الاتصاف بالوجود غیر الموجودیۃ فلا یلزم من توقف اتصاف الماہیات بالوجود علی وجودہا فی العقل توقف موجودیتہا
علیہ وذلک لما عرفت من ان الموجودیۃ ہی الاتصاف بالوجود الخامس انہ قد اشتہر فیما بینہم ان تاثیر الجاعل فی الاتصاف بالوجود
فلو کان ظرف الاتصاف بہ ہو الذہن لزم توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن وہو خلاف الضرورۃ قلنا ہذا مبنی علی طریقۃ
الجعل المؤلف وقد اطلنا فی ما سبق وما قیل من ان مرادہم بکون التاثیر فی الاتصاف ان التاثیر فی الموجودیۃ والاتصاف
الذی فیہ الکلام غیر الموجودیۃ ساقط بما عرفت مرارا من ان الاتصاف الذی فیہ الکلام ہو الموجودیۃ لا غیر وما قیل من ان ما الزم
فی ہذا الوجہ لازم علی من قال ان اثر الجاعل ہو الاتصاف سواء کان ظرفہ الخارج او الذہن ضرورۃ ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم
المحض فلا بد لہ من تحقق ما فی الخارج وہو باطل لان الاتصاف اضافۃ ولا تحقق للاضافات فی الخارج اتفاقا او فی الذہن
فالمحذور اعنی توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن لازم قطعا فلا دلالۃ لہذا الوجہ علی کون الاتصاف خارجیا فقد اجیب
عنہ بان القدر الضروری ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم المحض الذی لا یکون الواقع ظرفا لنفسہ ولا ظرفا لوجودہ فالاتصاف
بالوجود ان کان خارجیا کان الخارج ظرفا لنفسہ وان لم یکن ظرفا لوجودہ فیصح علی ہذا التقدیر ان یکون الاتصاف اثرا للجاعل بخلاف
ما اذا کان للاتصاف بالوجود ذہنا اذ ح لا یکون الخارج ظرفا لنفسہ ولا ظرفا لوجودہ فلا یصح علی ہذا التقدیر ان یکون اثر الجاعل
والحق ما حققنا سابقا فی فاتحۃ مبحث الجعل من ان الوجود ان کان صفۃ منضمۃ فی الخارج الی الماہیۃ کان اثر الجاعل انضمام
الوجود الی الماہیۃ وہو علی ہذا التقدیر انضمام خارجی طرفاہ اعنی المنضم والمنضم الیہ متحققان فی الخارج وہو المعبر عنہ بالاتصاف وان کان
انتزاعیا کان اثر الجاعل منشأ انتزاعہ وہو نفس الماہیۃ بلا امر زائد علیہا اصلا لا اتصاف الماہیۃ بالوجود اذ لیس علی ہذا التقدیر فی
الواقع شیئان مجعول ومجعول الیہ فعلی التقدیر الاول یکون الحق ہو الجعل المؤلف وعلی الثانی یکون الحق ہو الجعل البسیط فان
کان مقصود المستدل بہذا الوجہ ان اثر الجاعل انضمام الوجود الی الماہیۃ فلو لم یکن فی الخارج انضمام الوجود الی الماہیۃ لزم
توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن کان مقتضی دلیلہ ان الوجود صفۃ منضمۃ فی الخارج الی الماہیۃ ولم یلزم علیہ ان
المحذور لازم علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا ایضا کما زعمہ المورد اذ علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا علی النحو الذی ارادہ المستدل
اعنی علی تقدیر کونہ انضماما خارجیا متحققا فی الخارج منضم الیہ ومنضم ویکون الوجود المنضم الی الماہیۃ او الماہیۃ المنضم الیہا الوجود اثرا
للجاعل لا یکون اثرہ نفس المہیۃ فقط بخلاف ما اذا کان الاتصاف غیر الانضمامی الخارجی اذ علی ہذا التقدیر یکون اثرہ نفس

Marfat.com

الماہیۃ المتقررۃ فی الواقع التی ہی منشار انتزاع الوجود و مصداق الاتصاف بالوجود فلا یکون الجعل مؤلفا اذا ثبت ہذا فاعلم ان الجعل المؤلف یستدعی امرین مجعولا و مجعولا الیہ فیکون الجواب عن دلیلہ ما ذکرناہ من انہ مبنی علی القول بالجعل المؤلف و ہو فاسد و ان کان مقصودہ اثبات ان ظرف اتصاف الماہیۃ بالوجود علی تقدیر کونہ انتزاعیا ہو الخارج بان تاثیر الفاعل فی الاتصاف فلو کان ظرفہ الذہن توقف التاثیر علی حصول الماہیۃ فی الذہن کان کلامہ خبطا ظاہرا اذ علی تقدیر کون الوجود انتزاعیا لا یکون اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود بل نفس الماہیۃ ولا یتاتی علی ہذا التقدیر القول بالجعل المؤلف سواء قیل بان ظرف الاتصاف بالوجود ہو الخارج او قیل بان ظرفہ ہو الذہن ولا یکون علی ہذا التقدیر کون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف الخ نصحا للقول بالجعل المؤلف کما یدل علیہ ظاہر کلام المجیب و کانک بما تلونا علیک من التفاصیل فی ہذا الباب فی مباحث الجعل مستغن عن تکریرہا فی ہذا المقام و العجب ان السید المحقق ذہب الی الجعل المؤلف و ظن ان اثر الجاعل ہو الاتصاف بالوجود مع ذہابہ الی ان الخارج لیس ظرفا لوجود الوجود و لا للاتصاف بالوجود و لم یتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماہیۃ فی الخارج یستدعی امرین فی الخارج للماہیۃ و الوجود المنضم الیہا فاذا لم یکن الوجود موجودا فی الخارج و لم یکن الخارج ظرفا للاتصاف لم یکن اثر الجاعل فی الخارج الا نفس الماہیۃ فیکون الجعل بسیطا لا مؤلفا ہذا کلہ تفصیل ما دار من الکلام بین الاعلام فی ہذا المقام مع ما لہ و ما علیہ من الرد و الابرام و النقض و الاحکام و اما التحقیق الذی عولنا علیہ و قادنا البرہان الیہ لیستدعی تمہید مقدمۃ و ہو ان الوجود لیس صفۃ موجودۃ فی الخارج منضمۃ الی الماہیۃ بل ہو نفس صیرورۃ الماہیۃ فہو منتزع عن نفس الماہیۃ بلا ازائد علیہا و انضیاف معنی الیہا و نسبۃ الوجود الی الماہیۃ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان و الحیوانیۃ الی الحیوان و قد حققنا ذلک فیما سبق حیث حققنا ان الوجود نفس الماہیۃ کما ہو مذہب الاشاعرۃ و قد اعترف بذلک المحقق الدوانی و صاحب الافق المبین لکنہما زاغا عن الحق قلیلا فان صاحب الافق المبین فرق بین نسبۃ الوجود الی الماہیۃ و بین نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان بان مصداق الوجود ہی نفس الماہیۃ من حیث الاستناد الی الجاعل حیثیۃ تعلیلیۃ و مصداق الانسانیۃ ہی نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ اصلا و لم یدر ان مصداقہما ہی الماہیۃ المتقررۃ و استنادہا الی الجاعل ہو استناد مصداق الانسانیۃ و الوجود الی الجاعل بلا فرق فالوجود و الانسانیۃ سیان فی ہذا الحکم ایضا و قد فصلنا القول فی ذلک فیما سبق فلا نعیدہ و المحقق الدوانی فرق بینہما بان ملاحظۃ الذات کافیۃ فی انتزاع الذاتیات بخلاف الوجود اذ لا بد فیہ من ملاحظۃ امر آخر مثل وجود علتہ او آثارہ الی غیر ذلک و ہذا الفرق ایضا غیر معقول اذ الوجود لیس من الاضافات حتی یتوقف انتزاعہ عن الذات علی ملاحظۃ امر آخر فاذن حال الوجود بالنسبۃ الی الماہیۃ و حال الانسانیۃ بالنسبۃ الی الانسان حال واحدۃ و کما ان للانسانیۃ مفہوم منتزع و مصداق منتزع منہ ہو نفس حقیقۃ الانسان کذلک للوجود مفہوم منتزع و مصداق منتزع منہ ہو نفس ذات الانسان فالاتصاف

Marfat.com

الانسان بالانسانية واتصاف الانسان بالوجود فى سبيل واحد وكما ان الانسان ليس انسانا بقيام معنى للانسانية المنتزعة عنه
بالذهن كذلك ليس هو موجودا بقيام معنى الوجود المنتزع عنه بالذهن فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذهن بملاحظة ذات الانسان
ومعنى الانسانية والوجود واسناد الذهن معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذلك لغوفى كون الانسان انسانا وموجودا و
كما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية فى الواقع قائما بذات الانسان وذات
الانسان فى الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس فى الواقع امران اثنان احدهما ذات الانسان والثانى معنى الانسانية
فكذلك ليس فى الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود فى الواقع قائما بذات الانسان
اذ تحقق هذا الارتباط فرع الاثنينية بين الماهية والوجود فى الواقع ولا اثنينية بينهما فى الواقع وكما انه لا يعقل لذات الانسان
فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الانسانية بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلا
فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للموجود ومصححا لانتزاع الوجود كيف ولو كان
للماهية فى الواقع مرتبة يكون هى فيها خالية عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فالماهية فى المرتبة المتأخرة
عن تلك المرتبة اعنى بالمرتبة المتأخرة المرتبة التى يصير الماهية فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه انكانت كما كانت فى المرتبة
السابقة كان صحة انتزاع الوجود عنها فى المرتبة المتأخرة دون المرتبة السابقة ترجيحا بلا مرجح وان اختلفت فى المرتبة المتأخرة
بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية مصححة لانتزاع الوجود وهو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود نفس
الماهية بلا امر زائد نعم لنفس الماهية التى هى منشأ لانتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعى للوجود تقدم المصداق على
الصادق وتقدم المحكى عنه على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مباحث الجعل اذا تمهد هذا فنقول ان اريد بالاتصاف
والعروض ثبوت شئ لشئ فى الواقع بان يكون فى الواقع شيئان احدهما ثابت والآخر مثبت له فذلك انما يتصور فى الاتصاف
الانضمامية الواقعية كالسواد والبياض اذ فى الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروض كالثوب وثانيهما الوصف
العارض كالبياض فليس للماهية اتصاف فى الواقع بالوجود بهذا المعنى لا فى الخارج ولا فى الذهن اذ ليس فى الواقع
شيئان الماهية والوجود حتى يتصور بينهما الاتصاف والعروض واذا حصل الوجود والماهية فى الذهن فهما موجودان منفصلان
قائم كل واحد بالذهن وليس الوجود قائما بالماهية فى الذهن حتى يتوهم ان الماهية متصفة فى الذهن بالوجود بهذا المعنى فالحق
على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق الدوانى لكن الموجود ايضا ليس عارضا بهذا المعنى فى الذهن للماهية كما توهمه
اذ كما ان الوجود ليس منضما الى الماهية قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن كذلك الموجود ايضا ليس منضما اليها قائما بها لا فى
الخارج ولا فى الذهن وما زعمه الخوانسارى من ان الوجود عارض بهذا المعنى فى الواقع للماهية وان الماهية خالية عنه فى

كل ذرك

Marfat.com

الواقع فان الاتصاف الواقعی لیستدعی ان یکون المثبت له خالیا عن الثابت فی الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفات السالبة علیه من اقسام الاتصاف بهذا المعنی فی غایة السخافة اما اولا فلما بینا من ان الوجود لیس عارضا بهذا المعنی فی الواقع للماهیة اصلا کیف والاتصاف بهذا المعنی یقتضی التغایر والتمایز بین الموصوف والصفة والوجود لیس ممتازا عن الماهیة فی الواقع واما ثانیا فلما حققنا فی التمهید من انه لیس للمهیة فی الواقع مرتبة یکون هی خالیة عن الوجود ولا تکون مصححة لانتزاعه فی تلک المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعی لیستدعی ان یکون المثبت له خالیا عن الثابت فی الواقع فمسلم لکن لیس للمهیة اتصاف واقعی بهذا المعنی بالوجود والصفات السالبة علیه وتجویز ان یکون للمهیة فی الواقع مرتبة لا یکون هی فیها مصححة لانتزاع الوجود ونظائره کتجویز ان یکون بحقیقة الانسان فی الواقع مرتبة لا یکون هی فیها مصححة لانتزاع الانسانیة فان کان مراده بخلو المهیة عن الوجود ونظائره فی الواقع ان المهیة موجودة فی الواقع ولیس الوجود ونظائره هو موجودة بانفسها فی الواقع فلا یخفی ان الماهیة خالیة عن الوجود ونظائره فی الواقع بهذا المعنی ازلا وابدا ولیس الوجود ونظائره عارضة للماهیة عروضا یقابل هذا المعنی من الخلو اصلا وما افاده مولنا خاتم الحکماء من ان الخواتساری ان اراد بخلو الماهیة الموصوفة عن الصفة ان لا یکون الصفة عینه ولا ذاتیا له فهذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبه وان اراد به ان لا یعرض لها الصفة فی نفس الامر فهذا باطل والا لکان عروض الصفة لها اجتماع النقیضین لا یحصل معناه اذ الاتصاف الواقعی عند الخواتساری عبارة عن ثبوت شیء لشیء فی الواقع ولا ریب فی ان الاتصاف بهذا المعنی یستدعی ان یکون لذات الموصوف فی الواقع مرتبة لا تکون فیها متلبسة بالصفة ومطابقا للحکم بها ثم بعد تلک المرتبة تصیر متلبسة ومصداقا للاتصاف بها ولا شک فی ان هذا المعنی غیر متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجی ووجوبه عین مهیة الموصوف ولا یلزم من عروض الصفة للموصوف بعد مرتبة خلوه عنها اجتماع النقیضین اذ الخلو عنها فی مرتبة والاتصاف بها فی مرتبة اخری ثم لما کان الوجود بحسب المصداق عین الماهیة کما ان الانسانیة بحسب المصداق عین حقیقة الانسان لم یصح تجویز خلو المهیة عن الوجود فی الواقع بمعنی ان الوجود لیس عینها کما لا یصح تجویز خلو الانسان عن الانسانیة بمعنی ان الانسانیة لیست عینه وان اردت بالاتصاف والعروض ثبوت شیء لشیء فی مرتبة الحکایة بحیث یکون لهذا الثبوت الذی هو فی مرتبة الحکایة منشاء واقعی فهو یحتمل معنیین الاول ان یکون فی الواقع ثبوت شیء لشیء ویحکی عنه بثبوت شیء لشیء فی مرتبة الحکایة الذهنیة کما یحکی عن ثبوت السواد للجسم فی الواقع فی مرتبة الحکایة الذهنیة بثبوت السواد للجسم فعلی هذا التقدیر ایضا لا ثبوت للوجود للمهیة ولا اتصاف لها به الثانی ان یکون الموصوف فی الواقع بحیث یصح عنه الحکایة الذهنیة بثبوت الوصف له فی الملاحظة الذهنیة فهذا المعنی من الاتصاف یتحقق فی جمیع القضایا فی مرتبة الحکایة اذ الذهن

یحکم بثبوت المحمول للموضوع فی جمیع القضایا والاتصاف بهذا المعنی متحقق بین الماهیة والوجود المطلق والوجود الخارجی والوجود
الذهنی اذ الذهن یحکم علی الماهیة بانها موجودة فی نفس الامر وفی الخارج وفی الذهن فیتحقق فی مرتبة الحکایة الذهنیة ثبوت
الوجود للمهیة ولهذا الثبوت الذهنی منشا فی الواقع وهی نفس الماهیة الموجودة فی نفس الامر او فی الخارج او فی الذهن الا
ان هذا الثبوت لیس فی مرتبة المحکی عنه والمصداق بل فی مرتبة الحکایة الذهنیة فقولنا المهیة موجودة فی الخارج او فی نفس الامر
او فی الذهن لیس حکایة عن هذا الثبوت الذهنی حتی یکون تلک القضایا باسرها ذهنیة کما زعمه المحقق الدوانی واتباعه فان ثبوت
کل وصف خارجیا کان او ذهنیا للموصوف فی مرتبة الحکایة الذهنیة لامحالة انما یکون فی الذهن فلو استوجب کون هذا الثبوت ذهنیا
کون القضایا التی یحکم فیها بهذا الثبوت ذهنیة لزم ان یکون جمیع القضایا ذهنیة بل مناط کون القضیة خارجیة او ذهنیة
او حقیقیة نحو تحقق مصداقها لا الثبوت الذی فی مرتبة الحکایة الذهنیة فمنشا هذا الثبوت ومصداقه انما کان فی الخارج
کان هذا الثبوت والاتصاف خارجیا والقضیة المشتملة علیه خارجیة کقولنا الانسان موجود فی الخارج فقد حکم بثبوت الوجود
للانسان فی الخارج وهذا الثبوت والکان نفسه موجودا فی الذهن فی مرتبة الحکایة الذهنیة لکن منشاه ومصداقه هی الماهیة
المتقررة فی الخارج فیکون هذا الاتصاف خارجیا ویکون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم یکن ظرفا لوجوده والکان
منشاه ومصداقه فی نفس الامر نسب هذا الاتصاف الیها ویکون القضیة المشتملة علیه حقیقیة کقولنا الشئ موجود والکان منشاه
ومصداقه فی الذهن کقولنا مفهوم الزوجیة موجود کان هذا الثبوت اتصافا ذهنیا والقضیة المشتملة علیه ذهنیة ویکون الذهن
بما هو ظرف لمصداقه ظرفا لنفس هذا الاتصاف وبما هو ظرف لمرتبة الحکایة ظرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعی
بانه ثبوت شئ لشئ فی الواقع بمعنی انه ثبوت شئ لشئ فی مرتبة الحکایة بحیث یکون له منشا فی الواقع یصح عنه الحکایة بهذا الثبوت
کان صحیحا ویجب ان یکون هذا الاتصاف بحسب مصداقه ذهنیا بل الامر فیه علی التفصیل الذی ذکرنا ولا مجال للصدا المعاصر
للمحقق الدوانی لانکار اتصاف الماهیة بالوجود والموجود فی نفس الامر او هذا المعنی من الاتصاف لا یوجب ان یکون بین الموصوف
والصفة والمعروض والعارض تمایز وتغایر فی الواقع وبناء انکاره انما هو علی ذلک لا سبیل للاخوانساری الی القول بتحقق مرتبة
الخلو والاطلاق فی کل اتصاف بهذا المعنی بل الاطلاق فی الواقع انما یکون فی الاتصاف بصفات الانضمامیة والصفات
الانتزاعیة اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا فی مطلق الاتصاف اذ هذا المعنی من الاتصاف یستدعی ان یکون الموصوف
والصفة متمایزین فی الملاحظة الذهنیة وان یکون الموصوف فی الواقع بحیث یصح عنه الحکایة بثبوت الصفة له ولا یستدعی
خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة فی الواقع ولا یستوجب هذا الاتصاف ان یکون الموصوف فی الظرف الذی هذا الاتصاف
حکایة عنه متمیزا عن الصفة غیر مخلوط بها کما ظنه المحقق الدوانی وان اراد بالاتصاف والعروض الواقعی ان یکون الموصوف

فی الواقع مطابقا للحکم بالصفة ومصداقا له سواء کان ذلک بانضمام الصفة الیه او بصحة انتزاعها عنه فلا ریب فی ان الماهیة متصفة بالوجود فی الواقع بهذا المعنی وظرف هذا الاتصاف هو ظرف منشاء انتزاعه فان کان منشاء انتزاعه فی الخارج فهذا الاتصاف خارجی وان کان فی الذهن فهو ذهنی وان کان فی نفس الامر فظرفه هو نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخارجی خارجی وبالذهنی ذهنی وبالمطلق واقعی ولا یستدعی هذا المعنی من الاتصاف خلو الموصوف عن الصفة فی الواقع کما یظنه الخوانساری ولا کون الموصوف متمیزا عن الصفة غیر مخلوط بها فی ظرف الاتصاف کما یزعمه المحقق الدوانی ولا تغایر الموصوف والصفة وجودا کما یتوهمه الصدر الشیرازی ولا تقدم وجود المثبت له کما حسبه السید المحقق والعلامة القوشجی والذین یظنون ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی لیس هو الخارج منهم من یقول انه هو الذهن ومنهم من یتوهم انه نفس الامر لا الخارج ولا الذهن فالآخرون اهل الزاما واسخف کلاما اذ ظرف الاتصاف بما کان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الخارج والذهن ولیس هو الذهن باعترافهم فتعین ان یکون هو الخارج والاولون اما ان یریدوا ان الحکایة بکون الماهیة والحقیقة موجودة فی الخارج انما یتحقق فی الذهن او ان الامتیاز بین الماهیة والوجود انما هو فیها او ان العقل یصف الماهیة بالوجود فی الخارج فذلک حق الا انه قلیل الجدوی اذ لا یلزم من ذلک ان لا یکون القضیة القائلة بان الماهیة موجودة فی الخارج خارجیة صادقة ولا ان یکون الوجود الخارجی من العوارض التی یکون مصداقها خصوص تقرر الموضوع فی الذهن واما ان یریدوا ان منشاء صحة انتزاع الوجود الخارجی ومصداق الحکم به هو خصوص تقرر الموضوع فی الذهن فذلک باطل ببیانات سبقت ومن البین الواضح ان صدق قولنا الله سبحانه موجود لیس مرهونا بذهن ولا اذهان وایضا لا فرق بین ان یقال الماهیة موجودة فی الخارج وبین ان یقال الماهیة متصفة فی الخارج بالوجود بمعنی انها فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التی مبادیها انتزاعیة وان لم یکن منوطا بقیام مبادیها بموصوفاتها فی الواقع اذ لا قیام لمبادیها فی الواقع بموصوفاتها لکن لا شک فی ان وجود مناشی انتزاع مبادیها فی الواقع ضروری لصدق المشتقات علی تلک المناشی ووجود تلک المناشی مصحح لانتزاع تلک المبادی فصدق تلک المشتقات وصحة انتزاع تلک المبادی متساوقان والعجب ان المحقق الدوانی وصاحب الافق المبین مع اعترافهما بان الموجود ما قام بالوجود اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا بمعنی قیام الشیء بنفسه الذی مآله عدم القیام بالغیر وان الماهیات الممکنة موجودة بالنحو الاول والواجب سبحانه موجود بالنحو الثانی واعترافهما بان الماهیات الممکنة موجودة فی الخارج یظنان ان الماهیات الممکنة لیست متصفة فی الخارج بالوجود ولم یتفطنا ان القول بکونها موجودة فی الخارج انما معناه ان الوجود قائم فی الخارج بها وان کان قیامه بها فی الخارج انتزاعیا فلا محید من القول بکون اتصاف الماهیة بها انتزاعیا خارجیا وسیاتی ان شاء الله تعالی ما یزید به الحق وضوحا وصاحب الافق المبین فضوحا ثم ان ههنا بحثا آخر غامضا یغفل عنه

هو لا المشاهير فضلا عن العامة والجماهير وهو انك قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل في الذهن لا يوجد به الاشياء لانه قائم بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والماهيات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بان الحاصل فيه اشباحها فاذا تصور الانسان مثلا وحكم الذهن عليه بانه موجود فالحاصل في الذهن شبح الانسان لا شبح الوجود لا الانسان نفسه ولا الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متصفا في الذهن بالوجود نعم في الذهن شبح الانسان وشبح الوجود فمعنى قولنا الانسان موجود ان ما ينتزع عنه الشبح الاول هو ما ينتزع عنه الشبح الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متصفة بالوجود الخارجي نعم هذا التركيب الذهني حكاية عن الاتصاف الخارجي الذي مصداقه نفس الماهية الانسانية المتقررة لا غير فانكشف الحق عن مآفق البيان وانجابت ظلمات الريب والطغيان بقي فيما ذكرنا شبهة تكاد توسوس في صدور الناظرين وهي انه لو كان نسبة الوجود الى الماهيات قاطبة نسبة الانسانية الى الانسان لزم ان يتشارك جميع الماهيات الجوهرية والعرضية بل الواجب سبحانه ايضا في حقيقة جامعة بينها يكون هي مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق هي مصداق الوجود بذاتها واجبة الوجود لذاتها على ما يراه الصوفية الكرام والعلماء الاعلام لو اهم الله في دار السلام وقد استوفينا الكلام فيما يتعلق بهذا المرام في المختصر الموسوم بالروض المجود والمقصود في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من الاوهام للضعفاء الاخيار الهمام ولقد ارخينا الزمام في هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام وحارت عقول الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل العلم الاعلى ودقيق مباحث الفلسفة الاولى وبعلى فزت فيها بالقدح المعلى بفضل ربي المفضل المنعام وله الحمد على ما له من الطول والانعام وبه الاستعانة وبحبله الاعتصام انه ولي الافاضة والالهام البحث الثاني في تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب فاعلم ان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود حذو ابحذو لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقرر بالوجود بالذات او بالغير فهو ايضا ليس صفة انضمامية زائدة على ذات الموصوف منضمة اليها في الخارج او في الذهن بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه ما نفس الذات المحققة الواجبة لذاتها او لذات المتقررة بالفاعل الجاعل فان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون في الخارج شيئان منحازان احدهما معروض والآخر عارض فليس اتصاف الحقائق بالوجوب اتصافا واتحيا ولا يمكن ان يتوهم ان لموصوفاتها في الواقع مرتبة يكون هي خالية عنها في تلك المرتبة كما زعم النحو انساري اذ لا يعقل للحقائق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس عارضا للماهية في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا ولا فرق في ذلك الحكم بين الوجوب وبين مفهوم الواجب كما زعمه هذا الذاهب من ان الواجب عارض للماهيات ذهنا بخلاف الوجوب كما عرفت مفصلا في الوجود والموجود وان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث يصح انتزاع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب في

مصداق

ان مفهوم الوجوب و مفهوم الواجب عارضان للحقائق بهذا المعنى فى نفس الامر و فى الخارج بحيث تنتزع عنها معنى الوجوب و مفهوم
الواجب و لا يتوقف صدق الواجب عليها و صحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها فى الاذهان او ملاحظة العقل اياها بالمحاظ هو
ظرف الخلط و التعرية حتى يظن ان ظرف الاتصاف بالوجوب هو الذهن و ان الوجود الذهنى شرط لعروضه و ان القضايا المقوده
به ليست خارجية و قد اسبغنا الكلام فى ذلك كله فى المبحث الاول فان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود سواء بسواء
ثم الاشكال فى الاتصاف بالوجوب اللاحق و اما فى الاتصاف بالوجوب السابق ففيه وجوه من الاشكال منها ان الوجوب
السابق عندهم مقدم على تقرر الممكن و وجوده و لذا سمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرر موصوفها و وجوده
و كيف يحكم اولا باتصاف الماهية بالوجوب ثم بتقررها و صدورها عن الجاعل مع انه لا ماهية قبل الجعل و التقرر و لا يجدى القول
بان سبق الوجوب على التقرر و الوجود ليس زمانيا و انما هو بالذات لان سبق الانتزاعيات على مناشيها و انكان بالذات غير معقول
اجاب عنه صاحب الافق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد
الاعتبارات و ذلك فى الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هى صورة شخصية حالة فى الهيولى متاخرة عنها و من حيث
انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن فى الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب و قد علمت انه يشبه
الصورة من وجه فوجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة و الوجود وصف يعرض الماهية فى لحاظ العقل و يتاخر عنها تاظر الماهية
و من حيث هو ليستند هو و الماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل و متقدم على الماهية فى الترتب عليه و الصدور عنه لست اعنى
بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا يبدعه الجاعل فيجد العقل انه مهية كالانسان مثلا و انه ممكن او انه
واجب فى نفس الامر و يحكم انه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو و من حيث بحت فعليته لا بما يوصف بالامكان
و انه بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو و بما هو واجب الوجود فى نفس
الامر اسبق فى الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات او تفصيلها و تميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند
العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من حيثية كما الهيولى
متصورة بهذه الصورة بما هى صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من وجوده فمتصورة بهذه الصورة بما هى صورة
بعينها من افاضته و الفرق ان الهيولى و الصورة متمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر و الوجوب ليس شيئا مباينا الذات
للمهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولة فى لحاظ العقل واحد عوارضها العقلية و الامكان الذى يشبه المادة من وجه و انكان
متقدما فى قضاء العقل على استناد الماهية و وجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو ليته ضرورة الفعلية و
البطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فى المعلولية

Marfat.com

على سائر المراتب التى هى للمجعول فى لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا تيقدم على معروضه فى العقل من حيث هو معروضه بحسب
الحصول بالفعل فى لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل فى لحاظ العقل من ذلك هو حيز للموصوفية والمعروضية تيقدم
لامحالة نفس مهية المتقررة هناك على واجبيته ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر تيقدم واجبية على نفس مهية المتقررة
من جود الجاعل فى نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ماذكره سفسطة وخراف لايستاهل ان يصغى اليه ماذا ولا فلان قياس
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية ممتازة فى الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها
فى الواقع فلا يتنكف العقل فى بادى الراى عن تجويزان يكون بعض الصفات العينية بحقائقها مقدمة على موصوفاتها مقومة لها و
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقومة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لاتمتاز عن موصوفاتها بحسب الوجود
فى نفس الامر اذ ليس لها وجود فى نفس الامر وراء وجود موصوفاتها بل وجودها فى نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه اعنى سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما يزعمه المشائية فاسد كما اشرنا اليه فى المبحث
الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الدوانى فى ظرف الاتصاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجوب كل مهية الى قوله والصدور عنه
ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تاكد الحقيقة والوجود وصفا يعرض المهية فى لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
متاخرا عن الماهية باية حيثية اخذ لان الحيثية التى يتاخر بها عن الماهية اعنى حيثية انه تاكد الحقيقة والوجود هى حيثية نفس ذاته وهو
لا ينسلخ عن تلك الحيثية باى اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجويز كون الوجوب مقدما على الماهية باعتبار ما تجويز لانسلاخ الوجوب عن كونه
تاكد الحقيقة والوجود فى ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكد الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لامحالة كما اعترف به هذا القائل وامار العجب فلان
ماذكره فى بيان تقدم الوجوب على الماهية فى الصدور عن الجاعل كله هذر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك
الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات انما نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدور المهية عنه
بمعنى ان هناك جعلا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولا وبالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض ولاريب فى ان ما بالذات سابق على ما بالعرض
وما بالعرض متاخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جوهرها اسبق فى الاستناد الى الجاعل منها بما هى واجبة التجوهر وهو الوجوب
فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب ويكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض وهذا سفسطة ظاهرة البطلان وقوله انه
بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو ضرب من الهذيان لان ما هو
واجب التجوهر فى نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هى واجبة التجوهر اسبق فى الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
نفس جوهر ذاتها بما هى هى ولا يخفى انه هذر لان الماهية بما هى واجبة التجوهر متضمنة لنفس جوهر الماهية بما هى هى ولا يعقل ان يكون
الماهية بما هى معروضة لعارض سابقة فى الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما خامسا فلان ماذكره من التفصيل منتحل

من کلام الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی حیث قال فی بیان تقدم الوجوب السابق علی المهیة ووجودها انه قد صدر عن المبدء
الاول امر واحد بسیط لاکثرة فیه بحسب الخارج وهو هناک عین الممکن بالذات والواجب بالغیر والموجود والحقیقة المخصوصة ثم
العقل یحلله ویفصله الی هذه الامور فالکثرة بتعمل العقل والواقع فی الخارج واحد وبعد ما فصل العقل الی هذه الامور یحکم بتقدم بعضها
علی بعض آخر فیقول ما لم یکن ممکنا لم یکن واجبا بالغیر وما لم یکن واجبا بالغیر لم یکن موجودا وما لم یکن موجودا لم یکن حقیقة مخصوصة فالوجوب
بالمعنی المصدری اعتباری لیس سابقا وبمعنی الواجب احد تفاصیل المعلول وسبقه علی الموجود والماهیة انما هو فی الاعتبار الذهنی
الغیر المطابق للواقع هذا ملخص کلامه وهذا القائل ما قصر فی انتحاله الا انه لا یقول بتقدم الموجود علی المهیة ویقول بان اتصاف الماهیة
بالوجوب والواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدر الشیرازی فانه یعتقد ان الموجود متقدم علی الماهیة وان للمهیة غیر متصفة بالوجوب
اصلا لا خارجا ولا ذهنا بل متصفة بالواجب فی الاعتبار الذهنی الغیر المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فیه من الانحلال مختل غایة الاختلال
لان قوله فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فی المعلولیة علی سائر المراتب التی هی للمجعول
فی لحاظ العقل هو فذلکة تطویلیة وهو فی غایة السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا
ریب فی انه لیس متقدما فی المعلولیة علی نفس الماهیة کیف ونفس الماهیة منشار انتزاعه ومنشار الانتزاع سابق فی المعلولیة علی المنتزع
لان معنی معلولیة المنتزع کون منشار انتزاعه معلولا الا غیر علی ان هذا القائل معترف بتاخر هذا المفهوم الانتزاعی عن نفس الماهیة المتقررة
فی لحاظ العقل فکیف یحکم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعی علیها فی المعلولیة وان اراد منشار انتزاع هذا المفهوم فهو اما نفس الماهیة فلا معنی
للحکم بتقدمه علی نفس الماهیة من حیث الاستناد الی الجاعل بحسب نفس الامر او امر زائد علی المهیة فاما منفصل عنها فلا یکون
من تفاصیل المهیة کما زعمه او منضم الیها فیکون فرعا للمهیة لا متقدما علیها فی المعلولیة بل یکون مجعولا بعد مجعولیتها بجعل ورا جعلها
او منتزع عنها فیرجع الی الشق الاول واما ساد سا فلان قوله فالماهیة بعد لحاظ الاعتبارات وتفصیلها وتمیز بعضها عن بعض محکوم
علیها عند العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من جهة ان
المراد به ان العقل یحکم بان المهیة واجبة التجوهر فی الواقع قبل تقررها وتجوهرها وان هذا الحکم مطابق للواقع فالاشکال بحاله اذ لا یعقل
واقعیة الصفة لا سیما اذا کانت انتزاعیة قبل واقعیة الموصوف وان اراد به ان العقل یحکم بذلک ولو حکما اختراعیا کاذبا فلا عبرة به
اذ لم یکن الوجوب علی هذا التقدیر سابقا علی جوهر الماهیة وکان الحکم بسبقه علیها خیالا باطلا واما سابعا فلان قوله کما الهیولی متصورة
بهذه الصورة بما هی صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هی صورة ما بعینها
من اقاضته اضحوکة للناظرین اذ لا یتصوران تکون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقررها انما هی قبل التقرر لا شیء محض فای
شیء تتصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التی حکم بتصور الهیولی بها قبل تقررها اما ان تکون حالة فی الهیولی اولا فان کانت حالة

Marfat.com

فی الهیولی فکیف یتصوران یکون الهیولی قبل تقررها محلا للصورة والفطرة قاضیة بان الحلول لا یعقل بدون المحل وان تقرر الحال فرع تقرر المحل وان لم تکن حالة فی الهیولی لم یکن الهیولی متصورة بها وموصوفة بها وامّا منافلان قوله فالمعلول من حیث الحصول بالفعل فی لحاظ العقل وذلک هو حیز الموصوفیة والمعروضیة تیقدم لا محالة نفس ماهیة المتقررة هناک علی واجبیة فی غایة السخافة لان ظرف الاتصاف بالوجوب لیس هو لحاظ العقل کما یتوهمه لان الاتصاف بالوجوب اتصاف انتزاعی والماهیة الحاصلة فی لحاظ العقل لیست مصححة لانتزاعه ولیست صحة انتزاعه عنها منوطا بحصولها بالفعل فی لحاظ العقل وقد اسبغنا الکلام فی ذلک بالامزید علیه علی ان هذا القائل نفسه قال لبعید هذا انه لیس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف یعنی سبق الوجوب والاتصاف به ان تکیف لحاظ العقل شیئا من ذلک بالفعل بل انما مناط ذلک کون الشیئ فی نفسه بحیث لو راعی لحاظ العقل بالیصلح هو بحسب حال نفسه فی نفس الامر لان ینتزع منه ذلک بالفعل یحکم به علیه انتهی وهذا صریح فی ان ظرف موصوفیة الماهیة بالوجوب السابق لیس هو لحاظ العقل بل نفس الامر وبالجملة فجمل ما ذکره جزاف لا یستحق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یعول علیه الجواب الثانی ان کل ممکن فانما قبل جعل الجاعل مهیة تقدیریة کما للمستحیلات ثم بعد الجعل تنقلب تلک الی ماهیة حقیقیة ولیس تصور ذلک فی المستحیلات فاذن لا سبیل لک ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرر مهیة الممکن متعلقا بمفهومه الذی یلحظ بازاء مهیة تقدیریة فیکون یجب فی لحاظ العقل لذلک المفهوم بایجاب الفاعل ان ینقلب من مهیة تقدیریة الی مهیة حقیقیة فیجعل الجاعل الماهیة الحقیقیة فتتصف بوجوب التقرر بحسب الاستناد الی الجاعل والتعلق به وتتصف ایضا بوجوب الوجود بالاستناد الیه فیصیر محکوما علیه بالوجوب یعبر عن ذلک بالوجوب السابق ثم یعرض الوجوب بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ویسمی الوجوب اللاحق انتهی وهذا اعجب عجاب فانه ان اراد ان الوجوب السابق صفة للمفهوم الذی یلحظه العقل بالفعل بعد وجوده فی العقل کما یدل علیه قوله متعلقا بمفهومه الذی یلحظ بازاء مهیة تقدیریة فذلک سخیف للان ذلک المفهوم موجود فی الذهن بوجود غیر وجود الماهیة فی الاعیان متقرر بتقرر غیر تقرر ها واجب بوجوب سابق غیر وجوبها السابق فلا معنی لکون وجوبها السابق صفة لذلک المفهوم الذهنی علی ان الکلام فی الوجوب السابق لذلک المفهوم الذهنی المتقدم علی تقرره ثم لا معنی لقوله فیکون یجب فی لحاظ العقل لذلک المفهوم بایجاب الفاعل ان ینقلب من مهیة تقدیریة الی ماهیة حقیقیة اذ لحاظ العقل لا مدخل له فی وجوب انقلاب المهیة التقدیریة الی المهیة الحقیقیة بایجاب الفاعل لان الایجاب والوجوب من الواقعیات التی لیست مرهونة باللحاظ العقلی والاعتبار الذهنی ولیس الوجوب منوطا بخصوص لحاظ الذهن وان اراد ان المتصف بالوجوب السابق هی الماهیة التقدیریة فهذا افحش لان المهیة التقدیریة لا شیئ محض قبل التقرر فکیف یجوز اتصافها بصفة واقعیة محققة اعنی الوجوب والاغنی تعبیر الا شیئ المحض بالمهیة التقدیریة شیئا الجواب الثالث ان الوجوب السابق علی تقرر مهیة الممکن انما یکون بالحقیقة من اوصاف ذات الجاعل فاذا تمت متممات تحقق المعلولیة وجب للجاعل ان یبدع المهیة ثم جعلها فتجوهرت فالعقل یلحظ المهیة

Marfat.com

المتجوہرۃ من جود الجاعل وتقضی انہا فی طباعہا بحیث لتستدعی ان یعرض لجاعلہا اولا وجوب ان یبدعہا ثم ہی تتقرر بابداع
الجاعل ایاہا فتتصف بوجوب التقرر من جہۃ الاستناد الی الجاعل وبوجوب لایسیۃ فیکون ایسا وہذا ہو الوجوب السابق ثم
یلحقہا بحسب تقررہا والیسہا فی حال تقررہا والیسہا وجوب لاحق فاذن من لوازم الماہیۃ کونہا بحیث یجب مسبوقیتہا بان یجب
للجاعل ان یبدع شیئا ہو ہی بعینہا والتصافہا بوجوب التقرر والایس بحسب الاستناد الی الجاعل شیما فعل نفسہا وعروض ہذا الوجوب
للجاعل معناہ انہ یصیر محکوما علیہ بوجوب ان یصدر عنہ نفس ماہیۃ المجعول واذا لوحظ شان الجاعل بالاضافۃ الی المجعول بحسب
ہذا المعنی عبر عنہ بالایجاب فاذن ہذا المعنی وجوب باعتبار والایجاب باعتبار آخر وایضا ہو وصف عارض للجاعل باعتبار وللمجعول
باعتبار آخر وان المجعول من حیث ہو مجعول نفس ذاتہ وسنخ حقیقتہ وجوہر ماہیتہ لغت من نعوت الجاعل وشان من شئونہ و
وصف من اوصافہ فلا تنقبضن من کون وجوبہ قبل مرتبۃ التقرر مما یلحظ عروضہ لذات الجاعل فالجاعلیۃ والمجعولیۃ اتم الارتباطات
الاتصالیۃ الروحانیۃ الملکوتیۃ واقوی الاتصافات الاختصاصیۃ العقلانیۃ فلا یبعد ان یکون قبارتک اقرب الیک من طباعک
الی ذاتک ومن ذاتک الی نفسک ومن نفسک الی جدک بمرات لامتناہیۃ ولامتناہیۃ انتہی وحاصلہ ان الوجوب السابق عبارۃ
عن الایجاب فہو صفۃ للجاعل وہذا ماخوذ عن کلام الامام فی المحصل حیث قال الممکن مالم یجب لم یوجد وذلک الوجوب لما حصل
بعد مالم یکن وکان وصفا وجودیا فیستدعی موصوفا موجودا ولیس ہو ذلک الممکن لانہ قبل وجودہ معدوم فلا بد من شئ آخر یعرض
لہ ذلک الوجوب بالنسبۃ الی ہذا الممکن وذلک ہو المؤثر انتہی وتعقب علیہ المحقق فی نقد المحصل بان وجوب الممکن المقتضی لوجود الموصوف
بہ لا یمکن ان یکون قائما بمؤثرہ لانہ وصف للممکن ووصف الشئ یستحیل ان یقوم بغیرہ والقائم بالمؤثر ہو الایجاب لا الوجوب انتہی
وشنع علیہ صاحب الافق المبین تشنیعا بلیغا وقال اذ قد دریت سبق ذلک الوجوب علی مرتبۃ التقرر ثم علی مرتبۃ الوجود وکونہ وصفا
للمؤثر وانہ وجوب وایجاب باعتبارین وان الاثر اذ ناشئ الجاعل وابدع حقیقتہ یقوم بہ الوجوب من جہۃ الجاعل فی لحاظ العقل
کسائر الصفات العقلیۃ فقد احطت خبرا بان ہذا التشنید لیس بسدید انتہی وانت تعلم ان تشنید صاحب الافق المبین لا فضل لہ
علی النعیق والطنین لان الجاعل لا تتصف بالوجوب وانما تتصف بالایجاب وما ذکرہ من ان معنی عروض الوجوب للجاعل انہ یصیر محکوما
علیہ بوجوب ان یصدر عنہ نفس ماہیۃ المجعول اعتراف بان الوجوب صفۃ لصدور ماہیۃ المجعول عن الجاعل واما وصف الجاعل
بوجوب ان یصدر عنہ ماہیۃ المجعول فہو وصف لہ بحال المتعلق فلا یکون الوجوب وصفا للجاعل حقیقۃ ضرورۃ ان الوجوب حقیقۃ
وصف لما ہو الواجب حقیقۃ وہو صدور المجعول عن الجاعل لا نفس الجاعل واما وجوب ان یبدع الجاعل ماہیۃ المجعول فہو
وصف للجاعل لکنہ لیس ہو الوجوب السابق الذی فیہ الکلام ضرورۃ ان الکلام فی الوجوب السابق الذی ہو وصف للمجعول حقیقۃ ووجوب الابداع لیس
بالحقیقۃ وصفالہ غایۃ الامر ان ہذا المعنی ملازم للوجوب الذی ہو صفۃ المجعول لکن ذلک لا یجدی شیئا اذ لا یلزم من ذلک ان یقوم الوجوب السابق الذی ہو

Marfat.com

الكلام بالجاعل وماذكر من ان المجعول بجوهر حقيقته لغت من نعوت الجاعل وشان من شئونه الى آخره كلام شعرى اذلاريب فى ان
ذات المجعول مباينة منفصلة عن ذات الجاعل فكيف يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل وكون الجاعلية والمجعولية اتم
الارتباطات من جهة المجعول والجاعل لايستلزم ان يكون ذات المجعول هى بعينها ذات الجاعل حتى يصح ان يكون صفة المجعول قائمة بذات الجاعل
فكلامه احق بان يتعجب منه من كلام الحكيم المحقق ثم ان الحكيم المحقق افاد فى جواب الاشكال ان الحق ان ذلك الوجوب امر عقلى كسائر
الصفات العقلية ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه انتهى وظاهر فاسد اذ اتصاف الممكن بالوجوب ليس امرا موهوما
بان يكون متصورا وليس وجوده الذهنى شرطا فى كونه واجبا بل ربما يجب الممكن فيتقرر فيوجد ثم يتصور ويحكم عليه بالحدوث وقال المحقق
الدوانى فى الحواشى الجديدة على شرح التجريد التحقيق ان الاثر الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب والوجود وامثالها امور منتزعة
منها لازمة لها ولا يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان التقدم هو الامر المصحح لدخول الفاء التفريعية ولا معنى لان يقال وجد
الانسان فوجد والانسان انسانا فوجد بل هو فى مرتبة الانسان موجود فى مرتبة الوجود انسان بلا تقدم ولا تاخر
اذ الوجود نفس فعلية الذات انتهى وانت تعلم ان العقل يحكم بان المعلول حين وجد هذا حكم بتقدم الوجوب على الوجود فالوجوب
اما فى مرتبة الذات او متاخرا عنها فيلزم تقدم الذات على الوجود لتقدم الوجوب الذى هو فى مرتبة الذات او متاخرا عنها على الوجود
او متقدما عليها فيلزم اتصاف الذات بالوجوب قبل فعليتها وهو غير معقول ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف لا يستدعى فعلية
الموصوف لانه اذا لم يكن للموصوف فعلية فاى شئ يتصف ولا ان يقال ان الفعلية غير الوجود والاتصاف لا بد له من فعلية
الموصوف ففى مرتبة الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف به فعلية سابقة على وجود كما زعمه الخوانسارى فى حواشيه على حواشى
شرح التجريد لان الوجوب السابق كما انه سابق على وجود الموصوف به كذلك هو سابق على فعلية بل الفعلية والوجود بحسب
المصداق امر واحد فلا معنى لكون الاتصاف بالوجوب السابق فى مرتبة فعلية الموصوف ومتقدما على وجوده فانظر الى هؤلاء
الاعيان المشار اليهم بالبنان كيف تخبطوا فى المقال ولم يجدوا سبيلا الى التفصى عن مضيق الاشكال ونحن بفضل ربنا الكريم
المفضال سنشير عن قريب الى ما يفرج عنا الاعضال كحل العقال فانتظر ومن وجوه الاشكال فى الاتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب
يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما فى الخارج او فى الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون
هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الخارجى لتقدم الوجوب عليه بالذات ولا ان يكون بسبب الوجود
الذهنى لان الوجود الذهنى للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجى وهو عن وجوبه بهذا الاشكال قريب لما اخذ عن الاول قال صاحب
الافق المبين بعد ذكر هذا الاشكال اخذ مجيبا عنه ذكر الاجوبة التى عرفت حالها انه ليس من شرط هذا السبق وبهذا الاتصاف ان يكيف
لحاظ العقل شيئا من ذلك بالفعل بل انما مناط ذلك كون الشئ فى نفسه بحيث لو راعى لحاظ العقل بما يصلح هو بحسب حال نفسه فى

نفس الامر لان نتيزع منه ذلك بالفعل لحكم به عليه ثم عروض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم له من بعد المتقرر هناك اى فى المعلول الاول اشد ظهورا لكون الارتباط والاختصاص هناك اتم واقوى انتهى ملخصا وانت تعلم ان ماذكره اولا لا يغنى شيئا لان المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق او لا على الثانى تم الاشكال وبطل سبق الوجوب على تقرر كل ممكن وجوده وعلى الاول لابد ان يكون للمعلول الاول نحو تقرر ووجود فى مرتبة الوجوب السابق والالم يكن هو منشأ لصحة انتزاع معنى الوجوب اذ اللاشئ المحض لا يجوز ان يكون مصححا لانتزاع شئ فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرره ووجوده فى الخارج وهو باطل لسبق وجوبه على تقرره ووجوده فى الخارج او يكون تقرره ووجوده فى الذهن فهو متاخر عن وجوده الخارجى وهو عن وجوبه والحاصل انه مسلم انه ليس من شرط الاتصاف بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل فى لحاظ العقل ان ينتزع العقل الصفة منه بالفعل لكنه يجب ان يكون الموصوف فى نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب فى ان ذلك ليست له شيئية انتزع منه وتقرره واما ماذكره ثانيا فقد عرفت مافيه فيما قبل ومن وجوه الاشكال ماذكره صدر الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تاكد الوجود والفعلية فهو كيفية للوجود فكيف يتقدم عليه ومنها ماذكره المحقق الدوانى من ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل وقد مر ذكر بين الوجهين فى فواتح مبحث الجعل وتحقيق المقام ان الماهية الممكنة فى حد نفسها ليست ضرورية الفعلية والتقرر والوجود ولا لاضرورية الفعلية والتقرر والوجود فهى بمنزلة بين ان تتقرر وتكون وبين ان لا تتقرر ولا تكون ثم اذا تحقق العلة التامة لتقررها ووجودها او العلة الكافلة لبطلانها وعدمها ارتفع فلك التذبذب وتعين تقررها ووجودها وبطلانها وعدمها للوقوع فهذا المعنى اعنى ارتفاع التذبذب وترجح احد طرفى التقرر واللاتقرر والوجود والعدم للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق وهذا المعنى مغاير للضرورة والتاكد الذى هو كيفية للوجود والعدم واطلاق الوجوب على هذين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولا يخفى ان هذا المعنى امر انتزاعى ومنشأ انتزاعه هو الفاعل المستقل التام فى اقتضاء تقرر الماهية الممكنة او بطلانها المستجمع لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبين بالرافع للتذبذب بينهما فالسابق على وجود الماهية الممكنة هو منشأ انتزاع هذا المعنى اعنى العلة التامة فانها المرجحة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذا تصور الماهية الممكنة ولاحظ ان الماهية الممكنة يتساوى طرفاها بالقياس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين بالمرجح حكم بانها ما دامت موجودة ومعنى انها واجبة هو ان علتها رفعت التذبذب التى لها فى نفسها فهذا ما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلى قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بوجوده يعنى ان المتصور من الممكن محكوم عليه بذلك الوجوب فى العقل وح فلا يرد عليه ما اورده عليه سابقا ولان الوجوب ليس صفة منضمة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا هى منتزعة منها فان ما اوجبه الفاعل هى الحقيقة المتقررة فى الواقع فهى الواجبة فتامل وماقال الخوانسارى من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والمعلول محكوم عليه

Marfat.com

بان المعلول یجب وجوده ولا یخطر فی العقل کون العلة تامة اصلا فارجاع معنی الوجوب السابق الی تمامیة العلیة تحکم فی غایة السقوط
لان معنی ان المعلول یجب بها نتعین جانب تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعینه تحقق علة التامة لا غیر والعقل
انما یحکم بوجوب الممکن بهذا المعنی ولا معنی للوجوب السابق غیر هذا فهذا هو الحق المعول علیه وصاحب الافق المبین وان حام حول هذا
التحقیق لما رآه فی کلماته المحقق الدوانی لکنه زاغ عنه الا واحد شاذ لا یعتد به فالحق ان الوجوب السابق وجوب ان یصدر المعلول عن العلة
ثم جعله من صفات العلة وصح کونه من صفات العلة بکون المجعول من لغوت الجاعل وقد نبهنا علی فساده ولو انه قال بمثل ما قلنا
لسلم عن الفضائح والله ولی العصمة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشکال الاول والثانی انما یتوجه لو کان منشأ انتزاع هذا المعنی من
الوجوب ذات الممکن والثالث ناش من عدم الفرق بین الوجوب بمعنی الترجح ورفع التذبذب وبین الوجوب بمعنی تاکد الوجود الذی
هو کیفیة للوجود وکذا الرابع لان الوجوب الذی هو جهة القضیة هو بمعنی الضرورة والوثاقة لا بمعنی الترجح فلا ینعقد من الوجوب
السابق القضیة الضروریة هذا غایة التحقیق والله ولی التوفیق المبحث الثالث فی ظرف الاتصاف بالامکان اعلم ان الامکان
هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود سلبا بسیطا ولا ریب فی ان السلب البسیط بما هو سلب
بسیط لیس له ثبوت اصلا فحقیقة الامکان اعنی هذا السلب البسیط لیست عارضة لشئ بالحقیقة نعم قد یعتبر هذا السلب عدولیا او
محمولا سالبة المحمول وحینئذ یعتبر عارضا فالامکان بمعنی السلب البسیط لما لم یکن عارضا لشئ لم یکن شئ ما متصفا به حقیقة فلا اتصاف
به حقیقة حتی نتکلم فی ظرف الاتصاف به بل معنی اتصاف شئ بالامکان بهذا المعنی صدق الحکایة بانه لیس ضروری التقرر والوجود
ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحکایة لا یستدعی ان یکون موضوع هذه الحکایة موجودا فی الخارج او فی الذهن او
فی نفس الامر لان هذه الحکایة سالبة فصدقها لا یستدعی وجود موضوعها ثم صدق الحکایة بالامکان قد یکون بمطابقتها لنفس الامر
مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج او الذهن فیکون القضیة المشتملة علیها سالبة حقیقیة بتیة وقد یکون بمطابقتها للخارج
فیکون القضیة المشتملة علیها سالبة خارجیة بتیة وقد یکون بمطابقتها للذهن فیکون القضیة المشتملة علیها قضیة سالبة ذهنیة
بتیة فیکون ظرف الاتصاف بالامکان بهذا المعنی ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قیل الانسان مثلا ممکن واریدانه لیس
بضروری التقرر والوجود ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود فی نفس الامر کان ظرف الاتصاف بالامکان ای الظرف الذی هو مطابق
هذه الحکایة نفس الامر واذا قیل زید ممکن کان معناه انه لیس بضروری التقرر والوجود ولا ضروری اللاتقرر واللاوجود فی الخارج
کان ظرف الاتصاف به ای الظرف الذی هو مطابق صدق هذه الحکایة هو الخارج واذا قیل الموضوعیة او المعمولیة ممکنة کان معناه
انها لیست بضروریة التقرر والوجود ولا ضروریة اللاتقرر واللاوجود فی الذهن فیکون ظرف الاتصاف به ای الظرف الذی هو مطابق
هذه الحکایة هو الذهن فاذا اعتبر الامکان سلبا عدولیا او محمولا سالبة المحمول کان عارضا ویکون معروضه متصفا به اتصافا انتزاعیا

Marfat.com

يكون منشاء انتزاعه الشئ المتقرر فى نفس الامر مطلقا او فى الخارج بخصوصه او فى الذهن بخصوصه ويكون ظرف الاتصاف به هو ظرف
تقرر ذلك الشئ خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فالامكان ليس من العوارض التى يكون خصوص الوجود الذهنى
شرطا فى الاتصاف بها وما توهم صاحب الافق المبين ان الامكان من العوارض العقلية اللاحقة نسخ المهية بما هى هى فى العقل فى
غاية السخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل
من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس المهية والعقل ليس ظرفا لعروضه والعجب انه قد تنبه على هذا ثم اصر على ما توهم فقال فان وقع
فى نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن فى التقرر عقل عاقل وذهن ذاهن كانت المفهومات فى حدود انفسها متصفة بهذه
الصفات قيل لك هذا هو صحصحة الحق فان هذه الامور يعنى الامكان والوجوب والامتناع عوارض الاشياء فى انفسها باعتبار التقرر
وبالقياس الى الوجود وهى متصفة بها سواء وجدت فى الاعيان او فى الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هى هى لا المهية
من حيث هى متقررة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال لبطلانها وعدمها متصفة بالامكان من حيث هى
لا بشرط لبطلانها وعدمها والامكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية واتصافها بالوجود والمعنى
بالاتصاف هناك ان العقل يجدها فى حد نفسها بحيث متى وقعت فى لحاظ العقل بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان
لانها فى العدم كذلك لانها اذا تقررت فى الاعيان يكون لها هناك وصف وكذلك حال الامتناع والوجوب بين السابق واللاحق
وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام متخبط جدا فان قوله وهى متصفة بها سواء وجدت فى الاعيان
او فى الاذهان نص على ان ظرف اتصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عد هذه المفهومات
من العوارض العقلية التى ظرف الاتصاف بها خصوص ظرف الذهن واما قوله فالموصوف بها الى قوله واتصافها بالوجود فما يقضى منه
العجب اذ لا معنى لاتصاف المهية حال البطلان بصفة اذ الماهية حال البطلان لا شئ محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق
ان المهية حال البطلان ممكنة اى ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود ليست بسيطة لانها حال البطلان
موصوفة بالامكان وما ذكر من معنى الاتصاف لا يجديه نفعا لان وجدان العقل الماهية فى حد نفسها بحيث متى وقعت فى لحاظ العقل
بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له فى كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست فى حد نفسها
ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود سواء يجدها العقل كذلك او لا يجدها ثم ما ذكر من معنى الاتصاف انما هو
فى مرتبة الحكاية والكلام فى مرتبة المصداق فان المراد بظرف الاتصاف هو ظرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الامتناع
فستعرفها فيما بعد انشاء الله تعالى وبما تلونا ظهر ان ما قال المحقق الدوانى من ان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو
الامر الذهنى لا الخارجى فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلى على الامر العقلى فى غاية السقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

Marfat.com

التى خصوص الوجود الذهنى شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة فى الخارج والا لكانت اما واجبة فى الخارج او ممتنعة فى الخارج فلا
معنى لنفى كونها ممكنة هذا وقد افضى الكلام بنا الى للاسهاب والله الموفق للصواب **قوله** فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل
الانسان موجود خارجى وممكن فى الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهنى وممكن فى الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و
ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه ويجب ان يستشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بتية وليس الحكم
فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان فى نفس الامر لا انه على التقدير كما يتوهمه اخفاء الهام ضعفاء العقول اقوياء الاوهام
قوله لا ذهنية كما قيل قال فى الحاشية قال الاستاذ فى حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و
لعل نظره الى ظرف الاتصاف وانما هو الذهن فى جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهنى فيه مدخل ولهذا قال فى حاشية
الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرف العروض والثانى ان يكون
الوجود الذهنى شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا دريت هذا فاعرف ان المعتبر فى الذهنية انكان مجرد كون الذهن فقط ظرف
الاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل فى العين ولا فيه خصوص حال نائب مناب تا صله فالقضايا المعقودة من القسمين
ذهنيات وان اعتبر فيها شرطية الوجود الذهنى فينعقد من القسم الثانى ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهنى والخارجى
فيه فتامل انتهى وهذا كله هذر فان القضية الذهنية هى القضية الحاكية عن الامر الذهنى وقد عرفت ان القضايا المحكية فيها بالوجود
والامكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى الثانى الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هى كذلك
كقولنا الله سبحانه واجب وموجود وعلة وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعا وقد تكون حاكية عن الحقائق
النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون
تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا ونفى كونها خارجية اصلا باطل
واما ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة **قوله** وربما يكون المحكى
عنه بهذه العبارة كلها منتحلة عن الافق المبين وهى الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا حكينا بان زيدا مثلا موجود فالمحكى
عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة فى الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا مدخل
فيه للحاظ العقل وكيف يذهب وهم عاقل الى ان صدق قولنا الله موجود منوط بلحاظ العقل ذاته الحقة المتقررة فانه صادق قطعا
قبل العقول ولو كان المحكى عنه بالوجود مطلقا او بالوجود الخارجى المهية المتقررة مطلقا او فى العين فى لحاظ العقل لم تصور
صدقه الا بمطابقته للماهية المتقررة فى لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقته للمحكى عنه وهذا مما لا يجترء عليه فوحبلة
انسانية فضلا عن ذى عقيدة ايمانية لو كان المحكى عنه بها ما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصواذق اذ لحاظ العقل لا يلزم

ان یکون مطابقا لنفس الامر فاذا کانت الماہیۃ باطلۃ ممتنعۃ فی نفس الامر متقررۃ ممکنۃ فی لحاظ العقل فی نفس الامر وحکی عنہا بانہا موجودۃ او ممکنۃ فالمحکی عنہ بہذہ الحکایۃ امکان ہی الماہیۃ المتقررۃ فی نفس الامر او فی العین فی لحاظ العقل کما توہم کانت ہذہ الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فکانت صادقۃ اذ الصدق ہو مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ واذا کانت الماہیۃ ممکنۃ متقررۃ فی نفس الامر او فی العین ممتنعۃ باطلۃ فیہما فی لحاظ العقل وحکی عنہا بانہا ممکنۃ او متقررۃ وکان المحکی عنہ ہما توہم لم یکن الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فتکون کاذبۃ فان قیل ان المحکی عنہ ہو الماہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل المطابق لنفس الامر قلنا فح یکون ما توہمہ مرتبۃ الحکایۃ لا محکیا عنہ لان ہذہ المرتبۃ ح تتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ لنفس الامر و الکلام علی تقدیر کون المحکی عنہ ہو الماہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وبالجملۃ فکل ما ذکرہ بالہندیان اشبہ منہ بالبیان **قولہ** بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین نسخ الکتاب ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا و بما یکون المحکی عنہ بہا ہی الماہیۃ بما ہی متقررۃ فی العین فی لحاظ العقل وہذا ہو اوفق لعبارۃ الافق المبین والانسب لسیاق عبارۃ الشرح فانہ قد بین ان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ وان مصداقہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وکان ہذا مما لا یشک فیہ فان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ البتۃ ومصداقہا نفس الحقیقۃ فلا حاجۃ الی اعادۃ بیانہ وانما الاشتباہ فی القضایا المعقودۃ بالوجوب فی الخارج والوجود الخارجی وامکان الوجود الخارجی فان الظاہر ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ فلترجع ہذا الاشتباہ وبیان ان القضایا المعقودۃ بہا حقیقیۃ لا بد من بیان المحکی عنہ بتلک القضایا لیتبین کونہا حقیقیۃ وفی بعضہا وانما یکون المحکی عنہ بہا ہی الماہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین وہذا لا یناسب الماخذ یعنی عبارۃ الافق المبین ولا سیاق عبارۃ الشرح لکن یؤیدہ ما قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ متقررۃ مطلقا وہو قولہ ہذا فی مطلق الوجود والوجوب والامکان وفی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ او فی العین وہو قولہ ہذا فی الوجود الخارجی والوجوب والامکان الذین ہما بحسب الوجود الخارجی واما مطلق الوجود والامکان والوجوب فی نفس الامر فمصداقہ نفس الماہیۃ المتقررۃ فی عالم الواقع مع غزل النظر عن خصوصیات الظروف وان اتفق ان یکون ظرف اتصافہا بہذہ الامور ہو الذہن دون الخارج اذ فیہ خلط بحث بینہا وبین موصوفاتہا کما مر لکن الخصوصیۃ ملغاۃ انتہی **قولہ** فی لحاظ العقل انکان ہذا ظرف الثبوت التقرر للماہیۃ وکانت الماہیۃ المتقررۃ فی ہذا اللحاظ مصداقا لحمل التقرر مطلقا او فی العین ومطابقا لصدقہ کانت القضیۃ ذہنیۃ لانہا حاکیۃ عن امر موجود فی الذہن بثبوت امر لہ فی الذہن فلا یکون علی ہذا سبیل الی نفی کونہا ذہنیۃ والقول بکونہا حقیقیۃ ثم کون الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل مصداقا للقضیۃ القائلۃ الماہیۃ موجودۃ خارجیۃ او انہا ممکنۃ فی الخارج او انہا واجبۃ فیہ غیر معقول اصلا لانہ یؤدی الی

Marfat.com

ان للوجود فی العقل موجود خارجی وہذا افحش من الہذیان فانظر الی صاحب لافق المبین کیف یتخبط فی کلامہ ولا یبالی این یذہب وانظر الی الشارح کیف یقتفی بہ تقلیدا بہ ولا یدری کیف المذہب والہ العاصم عن آفۃ التقلید وہو فی العصمۃ والتسدید **قولہ** لا بماہی علی حال معین لاشک فی ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات نفس الہویۃ لا حال وصفۃ زائدۃ علیہا والا لم یکن الماہیۃ قبل لحوق تلک الصفۃ بہا ممکنۃ وموجودۃ وواجبۃ لکن ذلک لا یستلزم ان لا یکون القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ خارجیۃ اذ لا یشترط فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مناشی محمولاتہا احوالا زائدۃ علی الموضوعات بل مالا بد منہ فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مصداق محمولاتہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی الخارج ولا شک فی ان مصداق الموجود الخارجی وممکن الوجود فی الخارج ہو الماہیۃ المتقررۃ فی الخارج فلا وجہ لنفی کون تلک القضایا خارجیۃ فقولہ ولذا لم یکن العقود بہا خارجیۃ فی غایۃ السخافۃ **قولہ** بل حقیقیۃ لا یخفی ان القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ قضایا بتیۃ صادقۃ فان کانت حقیقیۃ فاما ان تکون صادقۃ فی ضمن الخارجیۃ فیکون تلک القضایا خارجیۃ واما ان تکون صادقۃ فی ضمن الذہنیۃ فیکون تلک القضایا ذہنیۃ فلا معنی لنفی کونہا خارجیۃ او ذہنیۃ ولیس لصدق الحقیقیۃ البتیۃ احتمال آخر دار صدقہا فی ضمن الخارجیۃ البتیۃ او فی ضمن الذہنیۃ البتیۃ **قولہ** وامکانہ المحکی عنہ بامکان الوجود الخارجی ومصداق الممکن لیس ہو الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل لان امکانہا سابق علی تقررہا فی العین وعلی تقررہا فی العین فی لحاظ العقل فالحق ما ذکرنا سابقا من ان القضیۃ المعقودۃ بالامکان سالبۃ بسیطۃ ولیس مصداقہا الماہیۃ المتقررۃ **قولہ** اذ مصداق الحمل فیہا لحاظ العقل المصداق اذ قد یطلق علی المحکی عنہ اعنی مطابق الحمل وقد یطلق علی علۃ الصدق ولحاظ العقل لیس مصداقا لحمل الوجود العینی وامکانہ ووجوبہ بالمعنیین فلعل المعنی ان مصداق الحمل فیہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی العین الملحوظۃ للعقل بناء علی ما زعم **قولہ** المتقررۃ فی العین من الجاعل بیان لمصداق حمل الوجود العینی فان مصداق حمل الوجود ہی الماہیۃ المتقررۃ فی العین من الجاعل فی لحاظ العقل علی ما زعم وانت تعلم ان ہذا لا یصح علی اطلاقہ فان الموجود الخارجی صادق علی الواجب سبحانہ ومصداقہ ہناک نفس الحقیقۃ الحقۃ لا الماہیۃ المتقررۃ من الجاعل فی لحاظ العقل **قولہ** او ہی بما ہی لا ضروری المتقرر ہذا فی الامکان **قولہ** او ہی من حیث اقتضاء الجاعل ایاہا ہذا فی الوجوب لا یخفی ان ہذا انما یصح علی اطلاقہ فی الوجوب بالغیر لا فی الوجوب الذاتی ولا فی الوجوب المطلق ثم لا یذہب علیک ان الشارح حکم فیما سبق بان مصداق تلک الامور نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وہہنا بان مصداقہا الماہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل فبین کلامیہ تہافت والیہ حکم آنفا بان المحکی عنہ بالامکان الماہیۃ بما ہی متقررۃ

Marfat.com

مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وحکم ہہنا بان مصداقہ لحاظ العقل نفس المہیۃ بما ہی لا ضروری التقرر واللا تقرر من دون اعتبار انہا متقررۃ وہذا ایضا تہافت وہذا کلہ آفۃ التقلید **قولہ** وہذہ ہی التی تستعمل فی حکمۃ مابعد الطبیعۃ ای المعقولات الثانیۃ بالمعنی الثانی ہی المعقولات الثانیۃ المستعملۃ فی الفلسفۃ الاولی **قولہ** ثم الحیثیۃ المعتبرۃ لما ذکر اولا ان موضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیۃ باعتبار صحۃ الایصال وتوقفہ علیہ وفسر معنی المعقولات الثانیۃ اراد ان یتعرض لحال الحیثیۃ ولیعلم ان الحیثیات المعتبرۃ فی موضوعات العلوم قد تکون اطلاقیۃ وقد تکون حیثیات زائدۃ علی نفس الموضوع کما فی قولہم موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض وموضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون وموضوع المنطق المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی مجہول تصوری او تصدیقی فالحیثیۃ الاطلاقیۃ فلا تکون مبحوثۃ عنہا فی العلم فلا اشکال فیہا انما الاشکال فی الحیثیات الزائدۃ فانہا تکون مبحوثۃ فی العلوم التی تلک الحیثیات معتبرۃ فی موضوعاتہا کما یبحث فی الطب عن الصحۃ والمرض وفی الطبعی عن الحرکۃ والسکون وفی المنطق عن الایصال مع ان الموضوع وقیودہ یجب ان تکون مفروغۃ عنہا فی العلم ویجاب عنہ فی المشہور بان الحیثیۃ المعتبرۃ فی موضوع الطب لیست نفس الصحۃ والمرض بل صلوحہما وفی الطبعی لیست نفس الحرکۃ والسکون بل صلوحہما مثلا وہو لیس مبحوثا عنہ فی العلمین وانما المبحوث عنہ نفس الحرکۃ والسکون ونفس الصحۃ والمرض لا الصلوح فاورد علیہ اولا بان الصلوح المعتبر فی الموضوع لیس ہو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الی الصحۃ والمرض والحرکۃ والسکون فما یضاف الیہ الصلوح ایضا معتبر فی القید فلا یکون مبحوثا عنہ فی العلم فاجیب بان الصلوح لا یقتضی وجود ما یضاف الیہ حتی یکون ما یضاف الیہ قیدا فی الموضوع کما لا یلزم من التقیید بالامکان التقیید بالوجود لا یلزم من التقیید بالصلوح التقیید بما یضاف ہو الیہ فما یضاف الیہ الصلوح انما یلاحظ لمعرفۃ خصوصیتہ والمفروغ عنہ فی العلم انما یکون نفس الموضوع وقیودہ لا ما یلاحظ لمعرفۃ قیودہ ایضا وثانیا بان البحث قد یقع عن نفس الصلوح ایضا کما یبحث فی الطب ان ای بدن صالح للصحۃ وفی الطبعی ای جسم صالح للحرکۃ وقال صدر الشریعۃ ان ہذہ الحیثیۃ بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنہا فی العلم لا قید من الموضوع واورد علیہ العلامۃ التفتازانی بانہ یلزمہ تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار وبانہ مخالف المشہور واجیب عن الثانی بان مراد صدر الشریعۃ ان الحیثیۃ تقییدیۃ فی نظر الباحث ومقصورۃ للبحث علی بعض العوارض ولیس ہذا مخالفا للجمہور والجواب عن الاول ان اللازم ملتزم واختلاف العلمین انما ہو لاجل اختلاف الحیثیۃ فی نظر الباحث فعلم السماء والعالم وان شارک علم الہیئۃ فی الموضوع اعنی جرم العالم وفی المحمول کالکرویۃ الا ان الاول ینظر فیہ من حیث ہو ہو وطبیعۃ والثانی ینظر فیہ من جہۃ الاحوال العارضۃ لہ من جہۃ الکمیۃ وقال العلامۃ التفتازانی ان الموضوع لما کان عبارۃ عن المبحوث فی العلم عن

Marfat.com

عوارضه الذاتیة قید بالحیثیة علی معنی ان البحث عن العوارض یکون باعتبار الحیثیة بالنظر الیها ای یلاحظ فی جمیع المباحث
هذا المعنی الکلی لا علی معنی ان جمیع العوارض المبحوث عنها یکون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحیثیة انتهی وهذا هو الذی اختاره
الشارح موافقا لبعض المتاخرین کما سیأتی شرحه ولا یخفی علیک ان ما اورده هذا العلامة علی صدر الشریعة وارد علیه
ایضا لان القول بکون الحیثیة فی نظر الباحث یوجب تجویز تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار لان
اختلاف الموضوع لا یکون مالم یعتبر الحیثیة قیدا من الموضوع بل النظر الدقیق یحکم بان ما ذکره هو مراد صدر الشریعة کما
عرفت **قوله** لیست علة للحوق العوارض اما اولا فلان الحیثیة المذکورة ربما تکون من العوارض الذاتیة المبحوث عنها
فی العلم فلو کانت علة للحوق العوارض الذاتیة للموضوع لزم الدور واما ثانیا فلان علیة الحیثیة للحوق تلک العوارض
ربما لا تعقل کحیثیة الایصال فانها لیست علة للحوق الجنسیة والفصلیة مثلا للمعروضها **قوله** ولا قید له فی نفس الامر
فان معروض العوارض الذاتیة ذات الموضوع لا الذات المقیدة بالحیثیة وایضا لو کانت الحیثیة قیدا للموضوع لما کانت
مبحوثة عنها فی العلم مع انها قد یبحث عنها فیه ثم ان نفی کون الحیثیة قیدا للموضوع انما هو اذا کانت الحیثیة من الاعراض
الذاتیة للموضوع واما اذا کانت عرضا غریبا فلا بد من اعتبارها قیدا للموضوع کالاکرام المتحرکة فانها موضوع لعلم الاکرام و
حیثیة الحرکة قید له فانها لو لم تکن قیدا کان الموضوع مطلق الکرة وح یکون الاعراض المبحوث عنها فی ذلک العلم اعراضا
غریبة لها فانما هی اعراض ذاتیة للکرة المتحرکة فافهم **قوله** بل علة للبحث او قید للمعروض فتلک الحیثیة مقصورة للبحث
علی العوارض التی یلاحظ الحیثیة فی البحث عنها **قوله** وذهب المتاخرون فان قیل فموضوع المنطق متعدد وهو المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی فلا یکون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعه واحد وهو المعلوم الاعم من المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی من حیث الایصال الی المجهول نعم یشکل الامر علی من زعم ان التصدیق لیس بعلم بل
کیفیة لاحقة بعد الادراک فان الموصل فی التصدیقات هی القضایا المذعنة بما هی مذعنة والموصل الیه فیها هو
الاذعان بالقضیة فلیس هناک علی رایه ایصال معلوم الی مجهول فتامل **قوله** والیه اشار المصنف نسخ المتن ههنا مختلفة
ففی بعضها وموضوعه المعقولات الثانیة وفی بعضها وموضوعه المعقولات والشارح روی النسخة الثانیة وشرحها **قوله** فان کثیرا
ما یبحث استدل علی ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوری والتصدیقی بان کثیرا ما یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات
الثانیة کالذاتیة والعرضیة وقد تقرر فی فن البرهان ان الموضوع یکون مفروغا عنه فی العلم فلو کان موضوع المنطق
هی المعقولات الثانیة لم یجز البحث عنها فی العلم **قوله** واجیب عنه حاصله ان للمعقولات الثانیة اعتبارین الاول
اعتبار کونها معقولات ثانیة فهی بهذا الاعتبار لا یبحث عنها فی المنطق بل موضوع مفروغ عنه فیه والثانی اعتبار انها عارضة

لمعقولات ثانية اخر وهي بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل محمولات
لمسائل الصناعة ولا ضير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنهما
من حيث انهما من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض عليه بعض الشراح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه
مشكل في الكلي والجزئي فانقلت ان الكلي والجزئي يحملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت
يجعل العام والخاص ايضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف قال وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني
العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وانت تعلم ان الاستدلال
على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما تم
لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم تعهد بعد مسئلة منطقية
يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث
انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس
المسئلة بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان
المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ويتبين ان ارجاع المحمولات في المنطق
الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما
من عوارض المفهوم وهو ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولا في مسئلة من مسائل المنطق فما ذكره في غاية
السقوط **قوله** ثم المعلوم التصوري هذا البطال لراي المتاخرين حاصله ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن
ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ
مفهومهما ليس موصلا ولا صالحا لان يثبت له العوارض المبحوث عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرهما وان اريد
ان مصداقهما موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصاديقهما مطلقا موضوع المنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات
كالحيوان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في المنطق اذ البحث فيه عن الموصل القريب البعيد انما هو على وجه العموم
ومصاديق هذين المفهومين كالحيوان والناطق او كالقضية القائلة العالم متغير وامثالها لا تصلح بذواتها لان يبحث
عن احوالها على وجه العموم ما لم يلاحظ بحيثية عامة واما ان يراد ان مصاديقهما من حيث انها معروضة للمعقولات
الثانية موضوع للمنطق ويبحث فيه عن احوالها فحينئذ يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع
للمنطق هي المعقولات الثانية هذا محصل كلام الشارح وفي عبارته مسامحة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنهما

Marfat.com

وحق العبارة ان يقال لان يجب عن احوالهما والثاني في قوله او ما صدق عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا ينحصر في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي يصدقان على المعقولات الثانية ايضا ويكون بعضها موصلا اليه فتفسير ما صدق فاعليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصوري او علم تصديقي من حيث انه موصل ولا شبهة في ان الموصل انما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل في الاول هو الحيوان الناطق من حيث انه جدو في الثاني ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات تلك المفاهيم الكلية والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية والمحمولية والقضية والقياسية الى غير ذلك من المعاني التي لها مدخل في الايصال وتعلق به واما خصوصيات ذوات تلك المصاديق والجهات التي لا مدخل لها في الايصال فهي بمعزل عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفية والحجية والحدية والرسمية والقياسية والشكلية ليست موصلة الى تصور حقيقة او تصديق قضية بل الموصل اليها هي المعلومات المعروضات لتلك المفهومات فالقدماء ان ارادوا بكون موضوع المنطق هي المعقولات الثانية ان مفهوم المعقول الثاني موضوع المنطق فذلك صريح البطلان فان مفهومه اعني مفهوم ما يكون ظرف عروضه الذهن ليس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنها في المنطق وان ارادوا به ان ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمعرفية والحدية والحجية والقياسية وغيرها موضوع المنطق فهذا ايضا باطل فان تلك المفاهيم ليست موصلة الى تصور وتصديق بل الموصل اليها المعلومات المعروضة لتلك المفاهيم وان ارادوا به ان موضوع المنطق هي تلك المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق عليها ويتعدى احكامها اليها فذلك صحيح لان المسئلة القائلة السالبة الدائمة تنعكس كنفسها مثلا حاكمة على ما يصدق عليها السالبة الدائمة بانه ينعكس الى ما يصدق عليها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حيث انه منطبق على معلومات كقولنا لا شئ من الحيوان بحجر وقولنا لا شئ من القياس بمركب من سالبتين مثلا فيتعدى هذا الحكم الكلي الى تلك المعلومات فالمثبت له لهذا المحمول هي تلك المعلومات والمحكوم عليه بمعنى ما حصل في العقل عند حكمه بالمحمول هو ذلك المعقول الثاني المنطبق على تلك المعلومات وقس على ذلك حال موضوعات سائر المسائل المنطقية ومحمولاتها فموضوع كل مسئلة منها معقول ثان منطبق على معلومات هي معروضاته ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

وتفسيرها بما صدق عليه الخ

Marfat.com

ذلک المعقول الثانی بماہی معروضۃ سوار کان تلک المعلومات معقولات اولی او معقولات ثانیۃ ومایورد علی القدماء
من انہ قد یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات الثانیۃ کالکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ مع انہ لایبحث فی العلم
عن نفس موضوعہ فی غایۃ السقوط لان المبحوث عنہ فی المنطق ہو المعقول الثانی المحمول علی معقول ثان آخر علی
نحو ما عرفت فہو باحث عن احوال المعقول الثانی نعم لو کان فی المنطق مسئلۃ موضوعہا من المعقولات الاولی ومحمولہا
معقول ثان لکان لہذا الایراد وجہ واما ما فی شرح المطالع من انہ ان اریدبان المنطق یبحث عن الکلیۃ والجزئیۃ والذاتیۃ
والعرضیۃ انہ بین تصورا تہا فہو لیس من المسائل اذ المسئلۃ ما یطلب فیہ التصدیق وان اریدبہ انہ لطلب التصدیق
بثبوتہا للاشیاء فہو لیس من المنطق بل ہو وظیفۃ الفلسفۃ فلعل المراد بہ ماذکرنا اعنی ان المنطق لایبحث عن اثبات
معقول ثان لمعقول اول والافکون المعقولات الثانیۃ محمولات فی المسائل المنطقیۃ لاینکر ہذا التحقیق مذہب
القدماء واما المتاخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفہوم المعلوم التصوری والتصدیقی فذلک لایصح کما عرفت
وان ارادوا ان مصادیقہ موضوع المنطق فان ارادوا انہا بذواتہا مع غزل النظر عن کونہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ
موضوع المنطق فذلک ایضا باطل کما عرفت وان ارادوا ان مصادیقہ من حیث انہا معروضۃ للمعقولات الثانیۃ
موضوع المنطق فذلک حق لاینکر لان ہذا ہو بعینہ ما حققناہ من مذہب القدماء وانما الفرق فی التعبیر فالقدماء یقولون
ان موضوعہ المعقولات الثانیۃ العارضۃ للمعلومات المنطبقۃ علیہا بحیث تتعدی احکامہا الیہا والمتاخرون یقولون ان
موضوعہ المعلومات المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ المجعولۃ فی المسائل اوصافا عنوانیۃ لتلک المعلومات لاجراء
الاحکام علیہا واعتبار حیثیۃ الایصال فی بیان الموضوع قرینۃ علی ان القدماء انما ارادوا المعقولات الثانیۃ المنطبقۃ
علی المعلومات لانہا الموصلۃ دون المعقولات الثانیۃ لامن حیث الانطباق علیہا وعلی ان المتاخرین انما ارادوا المعلومات
المعروضۃ للمعقولات الثانیۃ لانہا الموصلۃ لا المعلومات مطلقا فہذا ہو القول الفصل الذی لامحید عنہ واللہ الموفق للصواب

قولہ ومن ظن توہم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حیث الدلالۃ علی المعانی لما راوا ان المنطق یقال فیہ
ان الحیوان جنس والناطق فصل والحیوان الناطق حد وان کل ج ب وکل ب ا قیاس فتوہموا ان الالفاظ ہی
موضوع المنطق وہذا ضلال مبین فان نظر المنطقی انما ہو فی المعانی المعقولۃ فانہا الموصلۃ الی المجہولات ورعایۃ
جانب الالفاظ انما ہی بالعرض لتوقف الافادۃ والاستفادۃ علیہا وتعذر ترتیب المعانی بدون تخییلہا **قولہ** تفصیلہ
ان اصول المطالب اربع قال المحقق فی شرح منطق الاشارات المطالب العلمیۃ تنقسم الی اصول وفروع والاصول
ہی الکلیۃ التی لابد منہا ولایقوم غیرہا مقامہا وتسمی الامہات والفروع ہی الجزئیۃ التی عنہا بد فی بعض المواضع

Marfat.com

ویمکن ان یقوم غیرہا مقامہا والامہات قد قیل انہا ثلثۃ ہی بالقوۃ ستۃ وہی مطلب ما وہل ولم لان کل واحد یشتمل علی مطلبین وقد قیل انہا اربعۃ واضیف الیہا مطلب ای فصارا ثنان للتصور وہما ما وای واثنان للتصدیق وہما ہل ولم ثم قال فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ای شئ ویطلب تمیز الشئ عما عداہ قد لا یعد ہذا المطلب فی الاصول لان ما مما یغنی عنہ اذ جوابہ یشتمل علی جمیع الذاتیات ممیزۃ کانت او غیر ممیزۃ وقد یعد فیہا لانہ یعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ یتعین بمطلب تمیز کل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا یقوم غیرہ ح مقامہ ثم قال بعد ذلک وہہنا نکتۃ وہی ان المطالب کما کثرہا المکثرون فللمقللین ان یقللوہا بان یجعلوا اصولہا اثنین مطلبا للتصور ومطلبا للتصدیق ویطوی الباقیۃ فیہما وعلی ہذا التقدیر یمکن ان یطوی مطلب لم فی مطلب ما حتی یکون الامہات ہی مطلبی ما وہل لان مطلب ما یغنی عنہ ویقوم مقامہ فیقال ما علتہ وما سببہ وقال الشیخ فی صدر المقالۃ الرابعۃ من الفن الخامس من برہان الشفاء المطالب وانکان للمکثران یکثرہا بالای والکم والکیف فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اربعۃ اثنان داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ ای علی الاطلاق والثانی ہل یوجد الشئ شیئا مثل انہ ہل یوجد الجسم مرکبا من اجزاء غیر متجزیۃ وکلواحد من مطلبی الہل یتبعہ مطلب اللم وتفصیل ذلک مطلب ما وما مطلب الای فمن التوابع لمطلب ما ثم قال بعد کلام فقد بان من ہذا ان المطالب ترجع الی ہل الشئ والی ما الشئ وان مطلب اللم بحث ما عن مطلب ما الشئ بوجہ لانہ ما الاوسط انتہی وبالجملۃ فالاختلاف فی حصر امہات المطالب فی اربعۃ او ثلثۃ او اثنین یرجع الی التفصیل والاجمال فمن استحسن التفرقۃ والتفصیل بینہا کثرہا ومن استحسن الاجمال قللہا وطوی بعضہا فی بعض ولا عائبۃ فی شئ من التقلیل والتکثیر فان مرجع ہذا الاختلاف الی الاختلاف فی التسمیۃ لا غیر فما قال بعض الشراح من ان ما ذکرہ المص من ان امہات المطالب اربع بنا فی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان القوم حصروا امہات المطالب فی ثلثۃ والظاہر ما فی المتن لانہ لا یمکن ارجاع ای الی ما بان یقال حاصل ای شئ ما یمیزہ لانہ ان یرجع الی ما الشارحۃ فیکون المقصود شرح مدلول الممیز وان ارجع الی ما الحقیقیۃ فیکون المقصود طلب حقیقۃ بعد العلم بوجودہا ولا یخفی ان مقصود السائل لا یکون واحدا منہما فہو مطلب براسہ ناش من الغفلۃ عن النکتۃ التی ذکرہا المحقق ومن ادرج مطلب ای تحت مطلب ما نظر الی ان جواب ما الاشمانہ علی الممیز لکون الممیز مندرجا فی الحد او الرسم الاسمی الذی ہو جواب ما الشارحۃ وفی الحد او الرسم الذی ہو جواب ما الحقیقیۃ مغن عن جواب ای شئ فلا حاجۃ الی اعتبارہ مطلبا براسہ بعد اعتبار مطلب ما ومن اعتبرہ مطلبا براسہ نظر الی انہ قد یحتاج بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ الی طلب تمیز کل واحد من المشترکات المختلفات الحقائق بالفصول والامر فی ہذا الاختلاف الراجع الی التسمیۃ سہل **قولہ** فما لطلب التصور لا شک فی ان کل علم

مطلوب لا بد له من طالب والعلم المطلوب اما تصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشئ بحده اور سمه او تمييزه عما عداه بحسب جوهره او عرضه والاول مطلب ما والثاني مطلب ای والمطلب الثاني اما تصديق بكون الشئ موجودا في نفسه او بكون الشئ موجودا على صفة وهذا مطلب هل واما العلم لعلة التصديق بالعقد وهذا مطلب لم فهذه اصول المطالب على تقدير تفصيلها وتكثيرها وقد اختلفوا في مطلب ما فقال بعضهم ما سوال كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور مطلقا سوال كان بالوجه او بالكنه فيقع الحد والرسم في الجواب غاية الامر ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهذا هو الذي ذكره الشارح في الشرح اولا ونقل الشارح عن المحقق الدواني في حاشيته على شرح المطالع ان ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سوال كان بالكنه او بالوجه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وقال هذا المحقق في الحاشية القديمة ان الرسم ايضا يقع في جواب ما هو في الجملة غاية الامر ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار والى هذا القول الثالث ذهب المصنف وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى امتناع وقوع الرسم في الجواب مطلقا في بعض اقاويله لكن نظير من بعض اقاويله انه يجوز وقوع الرسم في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية فيرجع مذهبه الى ما قال المحقق في حاشية شرح المطالع وذهب صاحب الافق المبين الى ان ما سوال كانت شارحة او حقيقية لا يصلح سوالا وجوابا الا بجوهريات الحقيقة فلا يقع في جوابها مطلقا الا الحدود لكن الحدود اعم من ان تكون توسعية او حقيقية وقال بعض المتاخرين ان كلمة ما في اللغة سوال عن الماهية وفي اصطلاح اليساغوجي عن تمام الماهية المختصة او المشتركة وفي اصطلاح فن البرهان عما يعرف الشئ حدا كان او رسما فهذه خمسة اقوال والحق هو الاول لان التصور اما بالكنه او بالوجه وكما ان التصور بالكنه يكون مطلوبا كذلك التصور بالوجه يكون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه اذا كان مطلوبا من طالب ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون بالطلب التصور مطلقا سوال كان بالكنه او بالوجه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقة سوال كانت ما حقيقية او شارحة نعم قد اصطلح القوم في فن اليساغوجي على ان العرضي لا يقع في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستلزم ان لا يقع الرسم في جواب ما اصلا وان لا يكون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشيخ عمر الخيام ان مطلب ما هو السوال عن حقيقة الشئ وماهيته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا الطلب حاصرا الجواب المجيب بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء ويما يراه حدا لذلك الشئ او معرفا له انتهى وهذا ظاهر في ان الرسم يقع في جواب ما شارحة كانت او حقيقية ونقل عن الشيخ الرئيس انه قال في عيون الحكمة المطلوب بما تعرف شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص انتهى وما قال الصدر الشيرازي وابنه من ان عبارة عيون الحكمة في النسخة المصححة هكذا فيطلب ما الحقيقية حدا

ورسمه والمعنى ان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم وبيان معنى اللفظ فانكان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما الشارحة حد ذلك الموجود انكان حده معنى الاسم ورسمه انكان رسمه مغناه فيكون الواقع فى جواب ما الشارحة ما هو حد لذلك الموجود او الرسم له بالحقيقة وان لم يكن الواقع فى جوابها هو حده ورسمه من حيث هما حده ورسم بل من حيث هما معنى الاسم ففيه تصحيف سخيف بل معنى كلام الشيخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشئ لتعرف شرح الاسم فانكان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية التى هى متاخرة عن البسيطة حده او رسمه ولوكان مراد الشيخ ما ذكره اعنى بيان جواب ما الشارحة فقط لم يكن لقوله فانكان الشئ موجودا فيطلب الخ فائدة لان المطلوب بما الشارحة لتعرف شرح الاسم سن دون تعرض لكون المسمى موجودا او غير موجود وجوابها هو المعرف الآتى على انه على هذا التقدير يكون هذا الكلام ساكتا عن ذكر ما الحقيقية التى هى العمدة وبالجملة فلا ريب فى صحة وقوع الرسم فى جواب ما شارحة كانت او حقيقية فان التصور بالرسم مطلوب لا بد له من طالب ولا يصلح لطلبه لما وما قال الغياث المنصور من انه ان اريد انه يجب ان يدخل الرسم بتمامه فى مطلوب احد فذلك غير لازم الا ترى ان الحد الناقص ليس كذلك وان اريد به انه يجب ان يدخل الرسم ولو فى مطلبين بان يدخل بعض اجزائه فى مطلب وبعض آخر فى مطلب آخر فهنا كذلك اذ الجنس داخل فى مطلب ما والخاصة فى مطلب اى شئ فى عرضه ساقط اذ التصور بالرسم مطلوب واحد لا بد له من طالب احد ولا يكفى دخول اجزائه فى مطلبين مطلب ما ومطلب اى ولوكان كذلك لم يكن الحد التام ايضا داخلا فى مطلب ما فان الجنس داخل فى مطلب ما والفصل فى مطلب اى شئ وما قال من ان الحد الناقص غير داخل فى مطلب احد ممنوع بل هو داخل عندنا فى مطلب ما قال العلامة التفتازانى فى التلويح ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر اسم للفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ثم قال التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى بحسب الحقيقة وهى متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخر عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه انتهى وهو صريح فى ان التعريف الحقيقى الذى هو جواب ما الحقيقية يفيد تصور الماهية بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما فالحد الناقص داخل فى مطلب ما الحقيقية واستدل المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة على جواز وقوع الرسم فى جواب ما بان القوم حصروا امهات المطالب فى مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم عمموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية و

Marfat.com

مطلب ہل الی البسیطۃ والمرکبۃ وحکموا بان مطلب ما الاسمیۃ متقدم علی جمیع المطالب معللین بانا مالم تعرف شرح قول القائل
ہل عنقاء مغرب موجود لم یمکننا ان نحکم علیہ بالنفی والاثبات فیجب ان یکون ہذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب ہل ومالم
نعرف ان الشئ موجود ثابت لم یمکننا ان نحقق ذاتہ اولا یکون للمعدوم ذات حقیقۃ فاولا انہم ارادوا بہ ما یعم الحد والرسم
بل التعریف اللفظی ایضا لم یصح منہم ہذا الحکم لجواز ان یعلم رسمہ مثلا ثم یطلب ہلیتہ البسیطۃ الی آخر المطالب وہذا ظاہر ثم
قال فظہر ان الرسم یقع فی مطلب ما ہو فی الجملۃ غایۃ ما فی الباب ان یکون وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح
بہ فی شرح الاشارات وہذا لو تم دل علی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ فی الجملۃ ولا یدل علی جواز وقوعہ فی جواب
ما الحقیقیۃ اصلا فان المحکوم علیہ بالتقدم علی مطلب ہل البسیط ہو مطلب ما الشارحۃ ولعل معاصرہ لا ینازعہ فی
جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ فانہ قال بعد ما نقل کلام الشیخ فی عیون الحکمۃ الذی مر ذکرہ آنفا لا خفاء فی ان
ذلک کما صرح بہ مطلب ما الشارحۃ ولا فی ان المثال التی کلامنا فیہا ہی ما الحقیقیۃ وقد ذکر فی اثناء مجاوبتہ ما یدل علی انہ
لا ینازع فی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحۃ کما سیلوح انشاء اللہ تعالی عن قریب فہذا الاستدلال لا یجدی المحقق
شیئا لان منشاء النزاع بینہ وبین معاصرہ ہو ان شارح التجرید قال اذا سئل عن الضاحک بما ہو یجاب بالکاتب فاعترض
علیہ الصدر بانہ لا یصح ان یجاب بالکاتب لانہ عرضی بالقیاس الی المسئول عنہ ولا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو
فاجاب عنہ المحقق بتجویز وقوع العرضی فی جواب ما ہو مستدلا بما نقلنا عنہ وظاہر ان ما التی فیہا جری الکلام ہی ما الحقیقیۃ
ثم فی کلام ہذا المحقق اضطراب یدرک بتدقیق النظر وہو ان کلامہ الذی استدل بہ الکان فی مطلب ما الحقیقیۃ لم یتم استدلالہ
ولم ینطبق الدلیل علی المدعی والکان فی مطلب ما الشارحۃ کما صرح بہ بقولہ وحکموا بان مطلب ما الاسمیۃ الخ فلا یلائم
قولہ غایۃ ما فی الباب ان یکون وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح بہ فی شرح الاشارات لان عبارۃ شرح الاشارات
فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ما ہو الشئ وقد یطلب ماہیۃ ذات الشئ وقد یطلب ماہیۃ مفہوم الاسم المستعمل وذات
الشئ حقیقۃ لا یطلق علی غیر الموجود والمراد ان الطالب بما الاول ہو السائل عما ہو ویجاب باصناف المقول فی جواب
ما ہو کما مر ذکرہا وقد یقع الحدود الحقیقیۃ فی جوابہ وربما یقام الرسوم مقامہا علی وجہ التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثانی ہو السائل عن ماہیۃ مفہوم الاسم کقولنا ما الخلاء وانما لم یقل عن مفہوم الاسم لان السوال بذلک یصیر لغویا بل ہو
السائل عن تفصیل ما دل علیہ الاسم اجمالا فان اجیب بجمیع ما دخل فی ذلک المفہوم بالذات ودل الاسم علیہا بالمطابقۃ و
التضمن کان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجیب بشئ خارج عن المفہوم ودل علیہ بالالتزام علی سبیل التجوز کان رسما
بحسب الاسم انتہی وہذہ العبارۃ صریحۃ فی ان جواب ما الحقیقیۃ بالحقیقۃ منحصر فی اصناف المقول فی جواب ما ہو اعنی الجنس

والنوع والحد وانه قد يقع الحدود فی جوابها وقد تقام الرسوم مقام الحدود توسعا حيث لا يكون الحدود الحقيقية معلومة او عند
الاضطرار كما فی ما اذا لم يكن للمسئول عنه حد حقيقی فهذا الكلام من شرح الاشارات فی ما الحقيقية وكلام نها المحقق علی هذا التقدير
فی ما الشارحة ثم معنی ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها علی وجه التوسع او عند الاضطرار ليس هو انه يجاز
بالرسوم ويراد بها الحدود مجازا بان يطلق الالفاظ الموضوعة بازاء الرسوم ويراد بتلك الالفاظ معانی الحدود اذ علی هذا
التقدير يكون المقول فی الجواب هی الحدود لان المقول فی الجواب بالحقيقة هی المعانی دون الالفاظ ولان التقدير ان
معانی الحدود غير معلومة فلا يكون استعمال الالفاظ فيها ولا ارادة تلك المعانی بها بل معناه انه يجاز فی الجواب بالرسوم
ويراد بالالفاظ المستعملة فی الجواب المعانی التی هی عرضيات للمسئول عنه بما الحقيقية ويقدر انها حدود علی سبيل التوسع
فهی رسوم حقيقة وحدود توسعا فانما التوسع فی اقامتها مقام الحدود واستعمالها فی محل الحدود فهذا الكلام صريح فی ان
جواب ما الحقيقية ليس محلا للرسم حقيقة والا لم يكن فی وقوع الرسم فی جوابها توسع اذ لا توسع فی اقامة الشئ فی محله انما التوسع
فی اقامة الشئ فی غير محله فهذا الكلام مما يؤيد ما ذهب اليه معاصره من عدم وقوع الرسم فی جواب ما الحقيقية واما ما الشارحة
فظاهر كلام شارح الاشارات يدل علی جواز وقوع الرسم فی جوابها من دون ارتكاب اقامة الرسم مقام الحد علی وجه التوسع
حيث قال وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام علی سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ويفهم من كلام صاحب
المحاكمات انه لابد فی جواب بل الاسمية ايضا من ذكر الحد الاسمی فانه قال لو فهم ما يدل عليه الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل
يطلب حده اولا ثم يطلب بهل البسيطة وعلی هذا يكون مراد القوم بحكمهم بتقدم مطلب ما الاسمية علی سائر المطالب تقدم
العلم بالحد الاسمی عليها ولا يكون مرادهم تقدم ما يعم الحد والرسم كما فهمه هذا المحقق حيث قال فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف اللفظی ايضا لم يصح منهم هذا الحكم واما ان تعليلهم لا يدل علی وجوب تقدم الحد الاسمی لجواز ان يعلم المسئول عنه بما الشارحة
برسمه فثم يطلب هليته البسيطة الی آخر المطالب فمسلم لكن ذلك التعليل لا يتم علی تقدير ارادة ما يعم الحد والرسم ايضا اذ السوال عن
التصديق بالوجود انما يقتضی تصور الشئ بوجه ما ولا يتوقف علی ان يطلب بما الشارحة حده او رسمه حتی يلزم تقدم مطلب ما الشارحة
علی مطلب الهل البسيط وتصور الشئ بوجه ما لا يحتاج الی السوال والطلب بما الشارحة الا ان يخصص مطلب الهل البسيط بانها
سوال عن التصديق بوجود شئ علم بالحد او الرسم فيتقدم عليه طلب حده او رسمه بما الشارحة لكن علی تقدير مثل هذا التخصيص لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون مطلب الهل البسيط التصديق بوجود الشئ الذی علم بالحد فان اجيب عن هذا بانهم حصروا التصديق
فی مطلب الهل البسيط ومطلب الهل المركب فلو اعتبر فی مطلب الهل البسيط كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار
اذ يبقی التصديق بوجود شئ علم برسمه خارجا عن هذين المطلبين قيل فعلی تقدير تخصيص مطلب الهل البسيط بالسوال عن

Marfat.com

التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم ايضا يبطل الانحصار اذ يمكن ان يتصور الشئ بوجه ما ثم يطلب التصديق بوجوده ثم يطلب بما الحقيقة تصور حقيقته الموجودة من دون احتياج الى التصديق بوجوده المسبوق بتصوره بالحد او الرسم وهذا ظاهر ثم لا يخفى ان التعريف اللفظى لشئ انما يكون بعد تصوره مرة اذ فيه احضار صورة كانت حاصلة من قبل فلا يمكن ان يعرف الشئ بالتعريف اللفظى قبل تعرف الشئ فى اول الامر فلا يصح قول المحقق فلولا انهم اراد وا ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظى ايضا الخ فلو لم يريدوا ما يعم التعريف اللفظى لم يقدح ذلك فى تعليلهم فافهم **قوله** خلافا لجلال المحققين الظاهر من كلامه فى حواشى شرح التجريد تجويز وقوع الرسم فى جواب ما الحقيقية ايضا حيث قال فى الحاشية الجديدة فى اثناء مناظرة مع معاصره وليت شعرى اذا لم يكن الرسم داخلا فى مطلب ما فى اى مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله فى مطلب اى لانه سؤال عن محض المميز كما صرح به ولا فى غيره من المطالب انتهى وهذا صريح فى ان الرسم داخل فى مطلب ما الحقيقية ايضا فان العلم بالرسم كثيرا ما يكون مطلوبا بعد التصديق بالبسيطة فيجب ان يكون داخلا فى مطلب ولا يصلح له الا مطلب ما الحقيقية فبين كلامه هذا والكلام الذى نقله الشارح عن حاشيته على شرح المطالع تدافع ظاهر والحق ان كلام المحقق فى هذا المبحث مضطرب جدا اما اضطراب كلامه فى الحاشية القديمة فقد بيناه آنفا واما اضطراب كلامه فى الحاشية الجديدة فلانه انما يقول بجواز وقوع الرسم فى جواب ما الحقيقية على سبيل التوسع والاضطرار مع ان مقتضى كلامه هذا اعنى قوله ليت شعرى الخ ان يجوز وقوع الرسم فى جوابها من دون توسع وبلا اضطرار **قوله** تحصيل كنه الموجودات الاعيانية الموجودات اما ان يكون لها اكناه وحقائق سوى مفهوماتها التى تحصل فى الذهن من دون كسب نظر او لا يكون لها اكناه ومهيات سوى مفهوماتها التى تتمثل فى الذهن من دون تجشم نظر والثانى كالامور الاعتبارية مثل الوجود المصدرى والوحدة والكثرة وغيرها من الامور العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بما الحقيقية فان هذا القسم مفهومات بديهية ولا مهية لها سوى ما ارتسم فى الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول والقسم الاول مهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها موجودات خارج المشاعر كالمهيات الجوهرية والاعراض الموجودة بانفسها فى الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات فى نفس الامر وان لم تكن موجودة خارج المشاعر كانواع المقولات النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول فالمراد بها المهيات الامرية واما القسم الثانى فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية فافهم **قوله** والا لم يستحسن السائل بما الشارحة يطلب تفصيل ما دل عليه الاسم فان اجيب بجميع ما دخل فى المفهوم الذى دل عليه الاسم بالمطابقة كان الجواب حدا اسميا للمسئول عنه وان اجيب ببعض خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصديق

Marfat.com

بوجود المسمی مطلب ہیئۃ بما الحقیقیۃ فان جوز فی جوابہا وقوع الرسم ایضا لم یکن فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا لان تصور المسئول عنہ بالحد او الرسم یحصل بمطلب ما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ یحصل بمطلب الہل البسیط واما ان لم یجوز وقوع الرسم فی جوابہا فیجوز ان یتصور برسمہ مطلب ما الشارحۃ ثم یصدق بوجودہ بمطلب الہل البسیط ثم یطلب تصورہ بالحد بما الحقیقیۃ فیکون فی اعتبارہا فائدۃ معتدۃ بہا وان اتفق فی بعض الصور ان یتصور المسئول عنہ بما الشارحۃ اولا بالحد ثم یصدق بہلیتہ البسیطۃ فیعود الحد الاسمی حدا حقیقیا مثلا اذا سئل ما المثلث المتساوی الاضلاع فاجیب بانہ شکل یحیط بہ ثلثۃ خطوط متساویۃ کان ذلک حدا لہ بحسب الاسم ثم اذا بین المسائل الشکل الاول من کتاب اقلیدس صار ذلک الحد الاسمی حدا حقیقیا ولا یلزم من ہذا الاتفاق ان لا یکون لاعتبار ما الحقیقیۃ مطلبا برأسہا فائدۃ معتد بہا بخلاف ما اذا اوجب وقوع الحد فی جواب ما الشارحۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وبخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ اذ علی ہذا التقدیر ایضا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا فقط ما یتوہم من ان عدم الفائدۃ المعتد بہا فی اعتبار ما الحقیقیۃ لازم علی المحقق الدوانی ایضا اذ یجوز ان یحصل علم المسئول عنہ بالکنہ بما الشارحۃ والتصدیق بوجودہ بمطلب الہل البسیط فلا یکون فی اعتبار مطلب ما الحقیقیۃ فائدۃ یعتد بہا وذلک لانہ لا یلزم من وقوع الحد فی جواب ما الشارحۃ فی بعض الصور ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فائدۃ معتد بہا فی شئ من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ایضا فی جواب ما الحقیقیۃ مع تجویز وقوعہ فی جواب ما الشارحۃ اذ علی ہذا یلزم ان لا یکون فی اعتبار ما الحقیقیۃ فی شئ من الصور فائدۃ یعتد بہا واعجب من ہذا ما قال بعض الشراح من ان المقرر عندہم ان جواب ما الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ فلو کان العرضی یقع فی جواب ما الاسمیۃ علی ما جوزہ المحقق الدوانی لکان یقع فی جواب ما الحقیقیۃ ایضا ولم یتفطن ہذا القائل بان کون جواب ما الاسمیۃ ہو بعینہ جواب ما الحقیقیۃ بعد العلم بتحقق الماہیۃ انما ہو عند من اوجب وقوع الحد فی جواب ما الاسمیۃ واما عند من جوز وقوع الرسم فی جوابہا واوجب وقوع الحد فی جواب ما الحقیقیۃ فلیس ذلک کلیا بل فی بعض الصور حیث یقع الحد فی جواب ما الاسمیۃ وقد نطق بذلک کلام الشارح الاشارات علی ما اسلفنا نقلہ **قولہ** للتکمیل وزیادۃ التوضیح قال فی الحاشیۃ فانا اذا تصورنا الشئ اولا بالوجہ الاعم ثم علمنا وجودہ فاردنا تصورہ بوجہ اخص ولو بالخاصۃ فہذا التصور لیس لتصورہ بالکنہ ولا یکون حاصلا من مطلب ما الشارحۃ والہل البسیط فہو من مطلب ما الحقیقیۃ فتامل انتہی اعلم انہ یمتنع تعدد الحدود الثابتۃ لشئ واحد ولا یمتنع تعدد الرسوم الثابتۃ لہ لجواز تعدد خواصہ فلا امتناع فی ان یرسم الشئ برسوم متعددۃ فلا بأس بان یعلم شئ برسم قبل العلم بوجودہ ثم یصدق بوجودہ ثم یعلم برسم آخر فیکون فی علمہ بالرسم الآخر بعد التصدیق بوجودہ مزید توضیح لہ

Marfat.com

وزیادۃ تکمیل لعلمہ سوار کان علمہ قبل العلم بوجودہ بوجہ اعم او بوجہ اخص فلعل تقیید الوجہ بالاعم فی قولہ فاذا تصورنا الشئ اولا بالوجہ الاعم وقع علی سبیل التمثیل والا فلا حاجۃ الیہ فافہم **قولہ** وہو متقدم علی التصدیق بقوام الشئ الظاہر من کلام القوم ان تقدمہ علی التصدیق بالبداہۃ البسیطۃ ضروری قالوا لان الشئ مالم یتصور معنوما لم یمکن طلب التصدیق بوجودہ وانما یتم ہذا لو ثبت انہ لا یکفی لطلب التصدیق بوجود الشئ تصورہ بوجہ ما بل یجب فی طلب التصدیق بوجودہ من تصورہ بحدہ او برسمہ او ثبت ان تصور الشئ بوجہ ما الیفۃ انما یحصل بطلب بالاشارۃ او یخصص مطلب اہل البسیط بانہ سوال عن التصدیق بوجود شئ علم بحدہ او بوجہ مخصوص ہو رسمہ ولا یعد السوال عن التصدیق بوجود شئ علم بوجہ ما من مطلب اہل البسیط وکذلک مما لا سبیل الیہ والا من حصر جواب بالاشارۃ فی الحد سوا رکان حدا تو سعا او حدا علی الحقیقۃ کصاحب الافق المبین فلا سبیل لہ الی الحکم بتقدم مطلب بالاشارۃ علی مطلب اہل البسیط وکلام السید الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی یدل علی انہ یجوز وقوع العرضیات فی جواب بالاشارۃ من دون ارتکاب توسع فانہ قال ما الاشارۃ للاسم ہی الطالبۃ لبیان معنی اللفظ فان کان معنی اللفظ موجودا کان مطلب ما حد ذلک الموجود ان کان حدہ معنی الاسم ورسم ذلک الموجود ان کان رسمہ معناہ وما التی کلا منافیہا ای ما التی لا یجوز وقوع الرسم فی جوابہا ہی ما الحقیقیۃ وایضا قال فی اثناء مناظرۃ مع المحقق ما حاصلہ ان ما الاسمیۃ یجوز ان یقع العرضی فی جوابہا وستقف علی ذلک الکلام مفصلا فنسبۃ الخلاف الیہ فی تجویز وقوع العرضی فی جواب ما الشارحۃ ناشئۃ من عدم التامل فی کلامہ قولہ او التفات یحصل ثانیا قال فی الحاشیۃ المراد بالالتفات ہو الحاضر عند المدرک مرۃ ثانیۃ فلا اشکال فی اطلاق التصور علی الالتفات بہذا المعنی ولا باس فی ان یراد بہ التوجہ ثانیا فیکون اطلاق التصور علیہ مجازا انتہی **قولہ** الا بجوہریات الحقیقۃ ظاہرہ ان جواب ما لا یقع الا بالذاتیات ای ما لیس بخارج عن الحقیقۃ فیجوز ان یکون الجواب بالجنس وان یکون بالنوع وان یکون بالحد وہذا مطابق لما جری علیہ اصطلاح الیساغوجی لکن قولہ فالاجوبۃ لا محالۃ حدود اسمیۃ او تجوہریۃ یدل علی ان جواب ما منحصر فی الحد فہذا مخالف لما اصطلح علیہ فی فن الیساغوجی ولعل ہذا عندہ اصطلاح فن البرہان **قولہ** اما بحسب دلالۃ الاسم بان یکون ما یقع فی الجواب حدا تفصیلیا للمادل علیہ الاسم اجمالا وہذا اذا سئل بما الشارحۃ فہی سوال عن تفصیل مادل علیہ الاسم اجمالا فیجاب بجمیع ما دخل فی ذلک المفہوم ودل علیہ الاسم بالمطابقۃ والتضمن فیکون الجواب حدا بحسب الاسم **قولہ** او بدلالۃ وقوعہ فی التجوہر عطف علی قولہ بحسب الاسم ومعنی العبارۃ ان کلیہما لا یصلحان لان یسال بہما ولان یجاب عنہما الا متلبسین بجوہریات الحقیقۃ فیکون السوال بہما عن جوہریات الحقیقۃ التی دخلت علی اسمہا فی السوال کقولنا ما الخلا ورد ما الانسان ویکون الجواب عن السوال بہما بجوہریات الحقیقۃ المسئول عنہا اما بجوہریاتہا التی

ہی متلبسۃ بوفق دلالۃ الاسم علیہا لکونہا داخلۃ فی مفہوم الاسم مدلولا بہ علیہا بالمطابقۃ او المتضمن و ذلک فی مطلب ما الشارحۃ واما
بجوہر یا تہا التی ہی متلبسۃ ومتقررۃ بدلالۃ وقوع المسئول عنہ فی التجوہر ای مدلولیۃ وقوعہ فی التجوہر الحاصلۃ بمطلب ہل
البسیط السابق علی مطلب ما وذلک فی مطلب ما الحقیقیۃ ولیس معنی قولہ وبدلالۃ وقوعہ فی التجوہر ان وقوعہ فی التجوہر دال
علی الذاتیات ولا ان تلک الذاتیات دالۃ علی وجود الشئ فی نفس الامر فان شیئا من ذاتیات شئ مالا یدل علی وجود
ذلک الشئ فی نفس الامر علی ان العبارۃ ایضا لا یساعد علی ہذا المعنی **قولہ** فالاجوبۃ لامحالۃ صعود اسمیۃ او تجوہریۃ قال فی الحاشیۃ
قال فی التقدیسات ماحاصلہ ان الجوہریات والعرضیات المقابلۃ لہا لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا
خاصۃ ولازمۃ للمعبر عنہا علی الاطلاق وانما المحکوم علیہ بالذاتیۃ والعرضیۃ ہو المعبر عنہ الذی ہو بذاتہ مبدء ذلک اللازم و
الاختلاف بالذاتیۃ والعرضیۃ لیس فی مفہومات العنوانات انفسہا بل فیما یعبر عنہا بہا الا تری ان الفصول و
الاجناس العالیۃ اذ ہی بسائط لا یمکن تحدیدہا وتعریفہا والاشیاء التی یوتی بہا علی انہا فصول او اجناس فانما ہی تدل
علیہا وہی لوازم وعنوانات کما یقال الجوہر ہو الموجود لا فی موضوع فمفہوم العنوان والمکان عرضیا لازما الا ان المعنون
المعبر عنہ نفس حقیقۃ الجوہر وکذلک الجسم یعرف بما لہ الطول والعرض والعمق والحیوان ہو الحساس المتحرک بالارادۃ ولہا
ہو المدرک للکلیات والمراد مبادی ہذہ المفہومات فان التحدید بہذہ الامور یکون رسما اقیم مقام الحد علی التوسع لاحدا
حقیقیا ثم المرکبات لصیح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود الحقیقیۃ ایضا فالانسان مثلا اذا عرف بالحیوان الناطق فان
عنی بہما مبدء ہما کان حدا حقیقیا وان عنی بہما عنوانہما کان رسما علی الحقیقۃ وحدا علی التوسع من جنس توسعی وفصل توسعی
لاکالرسوم المشہورۃ فی العوارض اللاحقۃ والعرضیات المصطلحۃ التی ہی لیست عنوانات جوہریات الحقیقۃ بل ہی عنوانات
امور تلحق الذات بعد قوام الہویۃ کالضاحک والکاتب ومن ہہنا ظہر ان العرضی الذی بازاء الجوہری کالابیض فالعنوان
المفہوم منہ وذو العنوان المعبر عنہ کلاہما عرضیان واما الجوہری فان العنوان المفہوم منہ عرضی والمعبر عنہ جوہری واجزاء
حد البسیط اجزاء لحدہ واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فافہم واحفظ انتہی وانت تعلم ان ہذا
القائل قائل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالذاتیات الحقیقیۃ التی سماہا ہذا القائل بالمعبر عنہ اذا حصلت فی الذہن
بانفسہا مترتبۃ کان صورہا المترتبۃ المتمثلۃ فی الذہن التی ہی عین تلک الذاتیات علی مذہب ہذا القائل حدود حقیقیۃ لذواتہا
وکذا العرضیات المقابلۃ للذاتیات اذا حصلت فی الذہن بانفسہا کانت انفسہا عرضیات مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ
وکانت تلک الذاتیات الحاصلۃ بانفسہا فی الذہن ہی المفہومات المعبر بہا انفسہا وکذا تلک العرضیات ولا یکون العنوان
ای الصور الحاصلۃ فی الذہن مغایرۃ للمعنونات والفصول والاجناس العالیۃ انما لا یمکن تحدیدہا لاجل ان لیس لہا

Marfat.com

ذاتیات ای اجناس وفصول حتی تحدبہا لالان العنوانات الحاصلۃ فی الذہن لاتکون ذاتیات حقیقۃ لذات ما علی
الاطلاق وبالجملۃ اما ان یقول ہذا القائل بحصول حقائق الذاتیات والعرضیات انفسہا فی الذہن فیکون صورہا المفہومۃ
ذاتیات حقیقۃ وحدودا حقیقیۃ وعرضیات حقیقۃ مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ ویکون المعبر بہ والمعبر عنہ واحدا فلا یصح قولہ الجواہر
والعرضیات لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا خاصۃ ولازمۃ لہا علی الاطلاق او یقول بامتناع حصولہا
فی الذہن فیبطل القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یصح قولہ ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود
الحقیقیۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن حصول حقائق الذاتیات بانفسہا فی الذہن حتی تکون حدودا حقیقیۃ نعم الالفاظ المستعملۃ
فی التعریفات قد تدل علی معان لغویۃ مشتملۃ علی سلوب واضافات ولا یکون تلک الالفاظ ولا تلک المعانی ذاتیات للمعرفات
لکن تلک الالفاظ وتلک المعانی لیست حدودا وانما الحدود الذاتیات الصور المعقولۃ التی ہی حقائق الذاتیات ومن ہہنا
ظہران قولہ ومن ہہنا ظہر الی قولہ والمعبر عنہ جوہری لیس تحتہ معنی فان العرضی الذی ہو بانار الجوہری کالابیض اذا
حصل فی الذہن بنفسہ فلیس ہناک عرضیان بل عرضی واحد ہو الابیض وکذا الجوہری اذا حصل فی الذہن بنفسہ فہو نفس
المفہوم الحاصل فی الذہن وجوہری قطعا ولیس بعرضی اصلا والا لم یکن نفسہ حاصلا فی الذہن واما قولہ واجزاء حد البسیط
اجزاء لحدود واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فان اراد بالبسیط البسیط الذہنی ای مالا جنس لہ و
لا فصل وبالمرکب ما لہ جنس وفصل ففیہ ان البسیط الذہنی لا حد لہ فضلا عن ان یکون لحدہ اجزاء الا ان یرید بحدہ تعریفہ مجازا و
المرکب الذہنی لہ حد والجنس والفصل جزءان لحدہ ولیسا جزئین لقوام جوہرہ لانہما متحدان معہ فلا ترکیب فیہ حقیقۃ واطلاق
الاجزاء علی الجنس والفصل مجاز بمعنی انہما جزءان لحدہ کما سیلوح انشاء اللہ تعالی وان اراد بالبسیط ما لیس مرکبا من المادۃ
والصورۃ الخارجیتین وان کان لہ جنس وفصل وبالمرکب ما یترکب من مادۃ وصورۃ خارجیتین ففیہ ان جنسہ وفصلہ لیسا
جزئین من قوام جوہرہ وانما جزء قوام جوہرہ مادتہ وصورتہ الا ان مبنی علی اتحاد جنسہ مادتہ وفصلہ وصورتہ لکن المبنی علیہ فاسد
کما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قولہ** واما الرسوم فاذ ہی لا تعطی الا العوارض ہاہنا طمس لشطر من احد شطری المنطق وسد لباب الاکتساب
بالرسوم علی ان عدم اعطاء الرسوم لکنہ المرسوم مما لم یقم علیہ دلیل یوثق بہ وسیاتی الکلام فی ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وہذا
مما یشعر بہ ای ان ضربا ما لا یصلحان سئوالا وجوابا الا بجوہر باب الحقیقۃ مما یشعر بہ کلام الملخص حیث سلم ما اوردہ المعترض
من انحصار جواب ما فی الحد والجنس والنوع حقیقۃ ولیس المراد ان کل ما ذکرہ صاحب الافق المبین مما یشعر بہ کلام الملخص
فان بین کلامہ وکلام الملخص بونا بعیدا فان جواب ما شارحۃ کانت او حقیقیۃ منحصر عند صاحب الافق المبین فی الحدود
عند الملخص منحصر بالحقیقۃ فی الحد والجنس والنوع وجائز علی التوسع بالرسوم مطلقا ایضا فصاحب الافق المبین لا یجوز ان یقع

Marfat.com

الرسوم فی الجواب اصلا وانکان یجوزان یقع الحدود التوسعیۃ فی الجواب والحد التوسعی عندہ ہو التعریف بالمفاہیم التی ہی عنوانات
للذاتیات الحقیقیۃ فالتعریف بہا عندہ رسم حقیقۃ وحد توسعا فلا یجوز عندہ وقوع الرسم بالعرضیات الحقیقیۃ فی الجواب ویجوز
ذلک عند المص وہذا البون یعرف بادنی تامل **قولہ** جواب ما منحصر فی الحد والجنس والنوع استدل الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق
الدوانی علی انہ لا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو اولا بانہ لو صح ذلک لما صح تعریف الجنس بالکلی المقول علی الکثیرین المختلفین
بالحقیقۃ فی جواب ما ہو والنوع بالکلی المقول علی الکثیرین المتفقین بالحقیقۃ فی جواب ما ہو لانتقاضہما بالعرضیات ح کیف والمقول
فی جواب ما ہو علی الشیٔ منحصر فی حدہ وجنسہ ونوعہ اذ قولہ علیہ فی الجواب اما بحسب الخصوصیۃ فقط او بحسب الشرکۃ فقط او بحسبہما
معا والاول ہو الاول والثانی ہو الثانی والثالث ہو الثالث واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وقوع الرسم فی جواب ما ہو علی
سبیل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع فی جواب ما ہو فی تعریف الجنس والنوع وفیما اشتہر من حصر المقول فی جواب ما ہو فی
الجنس والنوع والحد الوقوع من غیر توسع واضطرار واجاب ایضا عن انتقاض تعریف الجنس والنوع علی تقدیر وقوع الرسم فی جواب
ما ہو بان الرسم انما یقال فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم لا علی افرادہ والمعتبر فی التعریفین المذکورین المقولیۃ علی کثیرین فہو
مشارک للحد فی المقولیۃ بحسب الخصوصیۃ لا ان وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فاورد علیہ معاصرہ وابنہ علی
الجواب الاول ان دفع انتقاض تعریف الجنس والنوع بانہما یقعان فی الجواب حقیقۃ والعرضی یقع توسعا انما یفید لمن
تمیز فطرتہ بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فیہ توسعا واما اذا لم تمیز الفطرۃ بینہما فبای شیٔ یفرق بینہما وکیف یعلم
ان ہذا جواب حقیقۃ وذلک جواب توسعا حتی یجعل ذلک ذریعۃ لتمیز الجنس والنوع عن غیرہما وعلی جوابہ الثانی ان قولہ
الرسم یقع فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم لا علی افرادہ غیر مسلم فان قولہ علی خصوصیۃ المرسوم لا ینافی قولہ علی افرادہ ایضا
فکما ان الحد یقال علی خصوصیۃ المحدود وعلی افرادہ ایضا کذلک الرسم یقال علی خصوصیۃ المرسوم وعلی افرادہ ایضا ولا
تنافی بینہما وانت تعلم ان کون الفرق بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فی الجواب توسعا او اضطرارا موکولا الی الفطرۃ
الممیزۃ لا یضر فمن لم یکن لہ فطرۃ ممیزۃ ولم تیفظ لقرائن المقام ولم یمیز بین محل الاضطرار وعدمہ ولم یعرف ظواہر امارات
العرضیات فلا باس ان لا تمیز عندہ الجنس والنوع عن غیرہما واما ما اورد علی الجواب الثانی فناش عن سوء فہم مراد المجیب
فان مرادہ ان النوع والجنس انما یقعان فی جواب ما ہو اذا کان المسئول عنہ فردہ او افراد شخصیۃ او صنفیۃ کما اذا سئل زید
ما ہو او زید وخالد وعمرو ما ہم او الزنجی والرومی والفارسی ما ہم فیجاب بالنوع او کان افرادا نوعیۃ وجمع بینہما فی السوال کما اذا
سئل الغنم والبقر ما ہما او الغنم والبقر والفرس ما ہی فیجاب بالجنس ولا یجاب فی الصورتین بالحد ولا بالرسم وانما یجوز وقوع
الرسم فی الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصیۃ المرسوم کان یقال الفرس ما ہو ویجاب بانہ دابۃ تصلح للکر والفر کما ان الحد انما

یقع فی الجواب اذا سئل عن خصوصیۃ المحدود کان یقال الفرس ما ہو ویجاب بانہ الحیوان الصاہل ولیس مراد المجیب ان الرسم لایکون
مقولا ومحمولا علی افراد المرسوم وان الحد لایکون مقولا ومحمولا علی افراد المحدود حتی یرد علیہ ما اورد ثانیا بان لزوم وقوع الذاتی
فی جواب ما ہو وعدم صحۃ وقوع العرضی فیہ امر جلی یحکم بہ الفطرۃ ولا تجوز خلافہ بل تمجہ وتنبوعنہ مثلا اذا سئل وقیل ما ہذا مشیرا الی فرس و
یجاب بانہ حسن الجری نسب المسئول الی ما یکرہہ الا تری ان فرعون اعنی افلاطون القبط اذ قال لموسی علیہ السلام ومارب العالمین
فاجاب بانہ ربکم اقبل فرعون الی من عنده وقال ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون فاورد علیہ المحقق الدوانی ان حکم فطرتہ
لیس بلازما لغیرہ ولا یشک ذو فطرۃ سلیمۃ فی انہ اذا سئل ما الفرس وجیب بانہ دابۃ تصلح للکر والفر یستحسنہ العقلاء واما الاستدلال
بطعن فرعون علی موسی علیہ السلام فعجیب فان موسی علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام ذکر العوارض فی جواب ما ہو وذلک دلیل
علی جوازہ فی صورۃ الاضطرار ولا شک ان کلام موسی علیہ السلام احری بان یتمسک من کلام فرعون مع ان موسی علیہ
السلام اجاب عنہ بقولہ رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم تعقلون فاعاد عوارض اخری تنبیہا علی ان المقام مقام الاضطرار
ولا سبیل الی غیر العوارض ونسب اللعین واتباعہ الی عدم العقل الذی ہو الجنون بطریق التعریض الذی ہو ابلغ من التصریح کانہ قال
انتم المجانین اذ لا تعلمون انہ غیر مقدور التحدید فالاضطرار یلجئ الی ذکر العوارض وہذا القائل جعل اعتراض فرعون علی موسی
علیہ السلام واردا ولم یلتفت الی جوابہ المذکور فی نفس القرآن ثم جعلہ حجۃ علی غیرہ مع ورود المنع الظاہر اذ لا اقل من احتمال ان
یکون مراد موسی علیہ السلام ما ذکرنا علی انہ یحتمل ان اللعین کان یعرف صحۃ جواب موسی علیہ السلام وانما ذکر ذلک طعنا علی
الشیاطین الذی حضوا من حولہ القول لیسمع الی قولہ کما انہ مع علمہ بانہ عبد ذلیل وان اللہ ہو الرب الجلیل وان موسی علیہ السلام
نبی لمصر حقا کان یدعی مکابرۃ وعنادا ونقل ایضا انہ قد شاور ہامان فی متابعۃ موسی علیہ السلام فنہاہ عن ذلک وقال نبینا
انت رب لتعبد وانت عبد تعبد فثبت علی ما کان فیہ من العناد والاصرار والبغی والاستکبار وصار رئیس ارباب الجدال واس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوۃ لکل معاند واسوۃ لکل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلک کلہ کان جہلہ بالحقائق وسخافۃ عقلہ
بحیث یقول یا ہامان ابن لی صرحا لعلی اطلع الی الہ موسی فکیف یتمسک احد من العقلاء بکلامہ وکیف یعتد بشانہ حتی یعبر عنہ بافلاطون
یوقع فی الاوہام انہ احد الحکماء المبرزین انتہی واجاب عنہ الصدر بان ما استدل بہ من قول موسی علیہ السلام علی جواز وقوع
العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ مبنی علی امرین احدہما انہ علیہ السلام حمل ما الواقع فی السوال علی الحقیقیۃ وہو مما اذا ظاہرہ انہ حملہا
علی الاسمیۃ وفی الجواب شرح مفہوم الاسم ولم یحملہا علی ما الحقیقیۃ لئلا یلزم المقام عنہ والثانی ان لا یکون جوابہ علی اسلوب الحکیم ولم
یکن جوابا للسوال المذکور بل یکون جوابا لسوال لائق بحال السائل کما فی قولہ تعالی ویسئلونک عن الاہلۃ قل ہی مواقیت للناس
والحج ۔ حسبما حقق فی موضعہ واذا لم یکن جوابا للسوال المذکور لا یدل علی جواز وقوع العرضی فی جواب الحقیقیۃ ومن الجائز انہ

۷ مدیر رشکیون
پس مصنفہ
بجواب علی السبر

علیہ السلام لو حمل ما الواقع فی السوال علی ما الحقیقیۃ ذکر الجواب علی اسلوب الحکیم بل الظاہر ان العرضی متی وقع فی الجواب عن ما الحقیقیۃ کان
علی ہذا الاسلوب و یجعل ذلک اشارۃ الی ان السوال بما لیس واقعا فی موقعہ اذ لا وجہ لان یجاب عن السوال عن الحقیقۃ بما لیس بحقیقۃ
واما قولہ و ہذا القائل جعل اعتراض فرعون علی موسی علیہ السلام واردا فغیر تہ بلا مریۃ اذ فرعون سئل بما الحقیقیۃ عن رب العالمین
و ہذا السوال یدل علی بلادۃ السائل و سوء فہمہ اذ لیس المسئول عنہ قابلا لہذا السوال و حضرۃ المجیب علیہ السلام بنہ علی ذلک اما
بحمل ما علی معنی آخر و اما بالجواب علی اسلوب الحکیم فالقائل لا یسلم اعتراض فرعون علی موسی علیہ السلام بل یستدل بانکار فرعون عدم
قبول ما ذکرہ علی ان الجواب الذی کان فرعون طالبا لہ ہو حقیقۃ المسئول عنہ لا عوارضہ و این ہذا من تسلیم اعتراضہ انتہی کلامہ
و ہذا الکلام یدل علی ان الصدر یجوز وقوع الرسم فی جواب ما الاسمیۃ و ان استدلالہ لیس علی امتناع وقوع العرضی فی جواب ما الشارحۃ
کما ذکرنا سابقا و قال ابنہ ان اباہ اعنی الصدر یستدل بکلام موسی علی نبینا و علیہ الصلوۃ و السلام و بکلام فرعون اما الاستدلال
بکلام موسی علیہ السلام فلانہ ما حمل ما علی الحقیقۃ لعدم تحقق جوابہ بل علی الاسمیۃ و اجاب بما ہو الصواب ثم لما لم یتنبہ فرعون
بہذا و لم یعلم ان المقام لا یناسب طلب الحقیقۃ و شنع و اعاد السوال و اصر علی طلب الحقیقۃ اجاب علیہ السلام باسلوب
الحکیم و عقبہ بقولہ ان کنتم تعقلون تنبیہا علی ہذا فلو صح وقوع العرضی فی جواب ما ہو لما حمل ما علی الاسمیۃ و لما احتاج الی جواب
آخر و لا الی ارتکاب ما مر فتبین ان جواب موسی علیہ السلام صواب و ایراد فرعون غیر وارد لان العرضی یصح ان یقع فی جواب ما ہو
علی ما توہم ہذا القائل بل لان السوال بما الحقیقۃ غیر واقع فی موقعہ انما ینبغی ان یسأل بما الاسمیۃ او عما یکون المذکور ہہنا جوابہ علی
اسلوب الحکیم و نظائرہ فی القرآن کثیرۃ منہا قولہ تعالی یسئلونک ماذا ینفقون و منہا قولہ تعالی یسئلونک عن الاہلۃ و منہا قولہ تعالی
یسئلونک عن الروح علی ما فسر فی التفاسیر و لو صح وقوع العرضی فی الجواب لما قیل انہا علی اسلوب الحکیم و ان المذکور لا یلیق
اجوبۃ لتلک الاسولۃ بل ہی اجوبۃ لاسولۃ اخر لائقۃ و اما الاستدلال بکلام فرعون فظاہر انتہی و بالحری ان تذکر ما ذکر فی التفاسیر للعبرۃ
فی بیان ہذہ الآیات لیعلم ان سوال فرعون ہل کان بما الاسمیۃ ام بما الحقیقۃ و ان موسی علیہ السلام ہل حمل ما علی الاسمیۃ ام علی
الحقیقۃ و ان جوابہ علیہ السلام ہل کان جوابا عن سوال فرعون ام عن سوال آخر لائق علی اسلوب الحکیم کما فی قولہ تعالی و یسألونک
عن الاہلۃ فنقول ان اللہ سبحانہ ارسل موسی و ہارون علیہما السلام و قال فأتیا فرعون فقولا انا رسول رب العالمین ان ارسل معنا
بنی اسرائیل فعلم ما جری فقال قال فمن ربکما یا موسی فقال قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقہ ثم ہدی قال فما بال القرون الاولی
قال علمہا عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی قال فما ہذہ النار التی فی یدک قال الذی جعلہا نارا قال فما ہذہ العصا التی فی یدک
قال ہی عصای اتوکأ علیہا و اہش بہا علی غنمی و لی فیہا مآرب اخری قال فما ہذہ التی تحت یدک قال ہی یدی ادخلہا تحت جناحک
ثم اخرجہا تخرج بیضاء من غیر سوء آیۃ اخری قال اجعل لی آیۃ ان کنت من الصادقین قال فألقی عصاہ فاذا ہی ثعبان مبین و نزع یدہ
فاذا ہی بیضاء للناظرین قال فما بال النساء لا تلد قال انما علمہا عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی قال فما بال الجبال قال
لا ادری لعل ربی نسفہا نسفا فسحقا لک یا جبال قال فما بال الشجر الرطب قال لا ادری لعل ربی یبسہا یبسا فحرقا لک یا شجر
قال فما بال الحجارۃ قال لا ادری لعل ربی یرجمہا رجما فسترا لک یا حجارۃ قال فما بال الدور و القصور قال لا ادری لعل ربی
یدثرہا دثورا فتعریا لک یا دور و قصور قال فما بال الخلق قال لا ادری لعل ربی یخلقہم خلقا جدیدا فتمزقا لک یا خلق
قال فما بال الموتی قال لا ادری لعل ربی یحییہم حیاۃ فتحییا لک یا موتی قال فما بال الشمس و القمر قال لا ادری لعل ربی یکورہما
یوم القیامۃ فتکورا لک یا شمس و قمر قال فما بال الریح قال لا ادری لعل ربی یرسلہا ارسالا فتسکنا لک یا ریح قال فما بال البحار
قال لا ادری لعل ربی یسجرہا سجرا فتنضبا لک یا بحار قال فما بال السماء قال لا ادری لعل ربی یشققہا تشقیقا فتنشقا لک یا سماء
قال فما بال الجنۃ و النار قال لا ادری لعل ربی یخلقہما خلقا جدیدا فتزخرفا لک یا جنۃ و تسعرا لک یا نار قال فما بال الملائکۃ
قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا ملائکۃ قال فما بال الخلائق قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا خلائق
قال فما بال الجبابرۃ قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا جبابرۃ قال فما بال الشیاطین قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا
فتبدلا لک یا شیاطین قال فما بال الحیوانات قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا حیوانات قال فما بال الدواب قال لا ادری
لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا دواب قال فما بال الطیور قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا طیور قال فما بال
الوحوش قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا وحوش قال فما بال الہوام قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا ہوام
قال فما بال الحشرات قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا حشرات قال فما بال الآدمیین قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا
فتبدلا لک یا آدمیین قال فما بال الدنیا قال لا ادری لعل ربی یبدلہا بدلا فتبدلا لک یا دنیا قال فما بال الآخرۃ قال لا ادری لعل ربی
یبدلہا بدلا فتبدلا لک یا آخرۃ قال فما بال العرش قال لا ادری لعل ربی یبدلہ بدلا فتبدلا لک یا عرش قال فما بال الکرسی قال لا ادری
لعل ربی یبدلہ بدلا فتبدلا لک یا کرسی قال فما بال اللوح قال لا ادری لعل ربی یبدلہ بدلا فتبدلا لک یا لوح قال فما بال القلم
قال لا ادری لعل ربی یبدلہ بدلا فتبدلا لک یا قلم قال فما بال الجن قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا جن قال فما بال
الانس قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا انس قال فما بال الملوک قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا ملوک
قال فما بال الزمانیۃ قال لا ادری لعل ربی یبدلہم بدلا فتبدلا لک یا زمانیۃ و قد ذکر اللہ سبحانہ فی کتابہ

Marfat.com

مایدل علی انہ کان عارفا باللہ وہو قولہ تعالی لقد علمت ما انزل ہؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فانہ ان لم یکن عاقلا لم یجز ان یبعثہ
الرسول وان کان عاقلا فقد کان یعلم بالضرورۃ انہ ما کان موجودا ولا حیا ولا عاقلا ثم صار کذلک فبالضرورۃ کان یعلم افتقارہ الی
موثر موجد ویحتمل ان یکون علی مذہب الدہریۃ من ان الافلاک واجبۃ الوجود لذواتہا وتحرکہا لذواتہا وان حرکاتہا اسباب لحدوث
الحوادث فی ہذا العالم او ان یکون علی مذہب الفلاسفۃ القائلین بالعلۃ الموجبۃ لا بالقادر المختار ثم اعتقدانہ بمنزلۃ الآلہ لا بل اعظم منہ
حیث استعبدہم وملک رقابہم ویحتمل ان یکون علی مذہب الحلولیۃ القائلین بان الالہ یتجسد بجسد انسان ویحل فیہ فظن ان الآلہ
تجسد بجسد وحل فیہ وبمثل ہذہ الاوہام کان یسمی آلہتہم قالوا ان السوال بما طلب تعریف حقیقۃ الشیء اما باجزائہا او بامور خارجۃ
عنہا والاول ہہنا محال اذ الواجب سبحانہ لیس لہ اجزاء حتی یعرف بہا والثانی علی وجہین الاول التعریف باثار جلیۃ والثانی
التعریف باثار خفیۃ والثانی لا یفید المعرفۃ فلا یجوز فتعین التعریف باثار جلیۃ واظہر آثار الواجب سبحانہ ہو ہذا العالم المحسوس
وہو السموات والارض وما بینہما فاجاب علیہ السلام عن سوال فرعون بقولہ رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم موقنین
یعنی ان کنتم مومنین باسناد ہذہ المحسوسات التی ہی اظہر الآثار لزمکم ان تقطعوا بانہ لا جواب عن ہذا السوال الا ہذا الجواب ولما
ذکر موسی علیہ السلام ہذا الجواب قال فرعون لمن حولہ الا تستمعون علی سبیل التعجب یعنی انی اطلب منہ الماہیۃ وخصوصیۃ الحقیقۃ
وہو یجیبنی بالفاعلیۃ والمؤثریۃ فاجاب موسی علیہ السلام بان قال ربکم ورب آبائکم الاولین فکانہ علیہ السلام عدل عن التعریف
بخالقیۃ السموات والارض الی التعریف بکونہ خالقا لہم ولآبائہم وذلک لانہ یجوز ان یعتقد احد ان السموات والارض واجبۃ
لذواتہا غنیۃ عن المؤثر لکن لا یمکن ان یعتقد العاقل فی نفسہ وابائہ واجدادہ بکونہم واجبۃ لذواتہم لان المشاہدۃ دلت علی انہم
وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون یعنی ان المقصود من السوال بما طلب الماہیۃ
وخصوصیۃ الحقیقۃ والتعریف بہذہ الآثار الخارجیۃ لا یفید تلک الخصوصیۃ فہذا الذی یدعی الرسالۃ مجنون لا یفہم السوال
فضلا عن ان یجیب عنہ فقال موسی علیہ السلام رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون فعدل الی طریق ثالث اوضح
من الثانی لانہ اراد بالمشرق طلوع الشمس والنہار وبالمغرب غروب الشمس وزوال النہار وظاہر ان التدبیر بہذا الوجہ العجیب
لا یتم الا بتدبیر مدبر وہذا بعینہ طریقۃ ابراہیم علیہ السلام مع نمرود فانہ استدل اولا بالاحیاء والاماتۃ فقال نمرود انا احیی وامیت
فقال ان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فات بہا من المغرب فبہت الذی کفر فکذلک قال موسی علیہ السلام رب المشرق
والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون کانہ علیہ السلام قال ان کنتم من العقلاء عرفتم انہ لا جواب عن السوال الا ما ذکرت لانک
طلبت منی تعریف الحقیقۃ ولا یمکن تعریف الحقیقۃ بالاجزاء فلم یبق الا ان یعرف بالآثار فمن کان عاقلا قطع بانہ لا جواب عن
ہذا السوال الا ما ذکرتہ ولما لم یکن ادعاء الرسالۃ متوقفا علی اعلام ماہیۃ رب العالمین وخصوصیۃ حقیقتہ وکان علیہ السلام

Marfat.com

لیتم الدلیل علی اثبات اللہ المحتج بہ لصحۃ دعوی الرسالۃ وفرعون لیطالبہ ببیان المطلوبیۃ اعرض علیہ السلام عن بیان المطلوبیۃ
المسئول عنہ فی جواب سوالہ امتناع بیان المطلوبیۃ وعدم تعلقہ بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الحجاج عدل الی التخویف قال
لئن اتخذت الٰہا غیری لاجعلنک من المسجونین فعند ذلک ذکر موسی علیہ السلام کلاما مجملا متعلقا بقولہ فقال اولو جئتک بشیء
مبین فلما سمع ہذا الکلام قبلہ قال فات بہ ان کنت من الصادقین فہذا ما ذکروہ فی تفسیر ہذہ الآیات ومن لطائف البلاغۃ
فی ہذا الکلام المعجز النظام ان موسی علیہ السلام اجاب اولا بان قال رب السموات والارض وما بینہما ولم یکن انکار رب السموات
والارض وما بینہما فی غایۃ الاستبعاد والاستنکار من الجہلۃ والعوام اذ کثیر من ہؤلاء یقولون ان السموات والارض موجودۃ
قدیمۃ بذواتہا فاکتفی فرعون فی الانکار علی ہذا الجواب بالاستہجاب بقولہ الا تستمعون فلما استشعر موسی علیہ السلام بان جوابہ
لم یقع فی قلوبہم وانہ لا یستبعد من ہؤلاء العوام الجہلۃ انکارہ اجاب ثانیا بالا یکین انکارہ من احد من ہؤلاء الجہلۃ ایضا وکرر لفظ
الرب فقال ربکم ورب آبائکم الاولین واشار بقولہ ربکم الی ان حدوثہم معلوم متیقن لہم لا یمکنہم انکارہ فلا محید من الاقرار بان لہم
ربا اوجدہم وبقولہ ورب آبائکم الاولین الی ان ممات آبائہم الذین مضوا وخلوا متیقن مقطوع بہ لا سبیل الی انکارہ فلا سبیل
الی ان یجحدوا ربا فناہم واماتہم فلما استشعر فرعون ان انکار ہذا الجواب لا یاتی بمجرد الاستہجاب قال ان رسولکم الذی
ارسل الیکم لمجنون یعنی ان کلامہ لا یستاہل ان تصغوا الیہ وانہ من قبیل الہجر والہذیان فلا ینبغی ان یلقی الیہ السمع واکد ذلک بالجملۃ
الاسمیۃ وبان وباللام لیرد عنہم عن الاصغار الی کلامہ ویکفہم عن قصد فہمہ فاعرض موسی علیہ السلام عن سفاہتہ ولغوہ واجاب ثالثا
بما یشاہدونہ فی الحال من التغیرات والانقلابات التی لا یمکن وقوعہا وسنوحہا الا بتدبیر مدبر وتاثیر موثر فقال رب المشرق والمغرب
وما بینہما وعقبہ بقولہ ان کنتم تعقلون تنبیہا علی ان من لم یستیقن ولم یعلم مثل ہذا البین الواضح مع تلقینہ الآیات البینات ثلث
مرات ولم یعلم ان ما ذکرہ ہو الجواب لا غیر لا یوثق بکونہ من العقلاء ولا یقطع بانہ من ذوی العقول فانقطع فرعون ولم یجد غیر التخویف
سبیلا الی کفہ علیہ السلام عن الدعوۃ الی الحق فقال لئن اتخذت الٰہا غیری لاجعلنک من المسجونین یعنی لا تتخذ انت الٰہا غیری
والکان ہو رب السموات والارض وما بینہما ورب آبائنا الاولین ورب المشرق والمغرب وما بینہما فی الواقع ولئن اتخذت
الٰہا غیری لاجعلنک من المسجونین ولم یقل لاسجننک لان ذلک ابلغ فی التخویف اذ معناہ لاجعلنک احدا من المسجونین الذین
ہم کثیرون لا ینظرون ولا یوبہ لہم وانت تعرف حالہم وکان من عادتہ انہ کان یاخذ من یریدان یسجنہ فیطرحہ فی بیر عمیقۃ فردا
لا یبصر ولا یسمع وکان ذلک اشد من القتل وایضا فیہ اشارۃ الی اعظم سلطانہ وشدۃ بطشہ والی انہ فعل بکثیر ممن عصوہ
ما یحذرہ فلا یظن ان ہذا الوعید مجرد تخویف فلما رای موسی علیہ السلام جہلہ وطیشہ وعلم انہ لا یسمع الی ما یلقی الی عقلہ خاطبہ
بقولہ اولو جئتک بشیء مبین فان المحسوسات والمشاہدات اقرب الی ادراک الجہلۃ واعلق بقلوبہم واہیب فی انظارہم من

المعقولات اذا دريت ما وعيت فلعلك تفطنت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حمل ما فى سوال فرعون عن مارب العالمين على ما الاسمية اما اولا فلانه عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فكان عليه السلام يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف نظن انه عليه السلام حمل ما فى سواله على ما الاسمية واما ثانيا فلانه لا يجترى احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم تفطن بمراد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السوال واما ثالثا فلان موسى وهارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقال انا رسولا رب العالمين فيما بينا له ان للعالمين بارسلهما اليه فسال فرعون وقال ما رب العالمين يعنى من الذى ارسلكما فكان مقصوده السوال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم مما يحتاج الى شرحه فلم يكن ذلك محلا للسوال بما الاسمية فانما كان السوال عن حقيقة رب العالمين الذى دل كلامهما على انه موجود وانه ارسلهما اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حمل ما فى سواله على ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب اهل البسيطة واما ايجابا فلانه عليه السلام ذكر فى الجواب ما يدل دلالة بينة على وجود رب العالمين لئلا يبقى بعد الجواب حاجة الى السوال بالليمية واعاد تلك الخواص التى هى دلائل واضحة على وجوده مرات فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حمل ما على الاسمية فما قال الصدر من ان الظاهر انه عليه السلام حملها على الاسمية وفى الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام فى غاية السقوط فان قال انه عليه السلام تفطن بمراد فرعون وفهم ان السوال بما الحقيقية لكنه عليه السلام حمل ما فى السوال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقة على ما زعم فيكون مرجع كلامه الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن سوال فرعون فيكون مآل الامرين الذين ذكرهما حيث قال انما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع العرضى فى جواب ما الحقيقة مبنى على امرين الى آخر ما قال واحد او هو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام ليس من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما يليق اذا كان السائل مسترشدا لا اذا كان معاندا يقول لئن اتخذت آلها غيرى لاجعلنك من المسجونين فقياسه على قوله سبحانه ويسئلونك ماذا ينفقون وقوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه ويسئلونك عن الروح قياس مع الفارق فالحق ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بالحقيقة وانما ذكر عليه السلام العوارض فى الجواب لان ذكرها كان هو القدر المحتاج اليه فى دعوى الرسالة اولا ان امتناع بيان الماهية الحقيقية اضطره الى ذكر العوارض وايا ما كان فكلامه عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضى فى الجواب عن السوال بما الحقيقية كما قال المحقق ولقد اعجب الغياث المنصور حيث قال ان اباه استدل بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخر ما نقلنا عنه ولم يتفطن ان اباه كان معترضا على استدلال المحقق

بکلام موسی علیہ السلام علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما بان کان مانعا بابدار احتمال حملہ علیہ السلام ما علی الاسمیۃ واحتمال کون جوابہ علیہ السلام علی اسلوب الحکیم فکیف صار ابوہ مستدلا علی عدم جوازہ بابدار الاحتمال بحیث یثبت انہ علیہ السلام حمل اولا ما علی الاسمیۃ ثم بعد اصرار فرعون اجاب علی اسلوب الحکیم فان اثبت ذلک بانہ لایجوز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فقد توقف استدلالہ علی ثبوت المدعی فوقع فی شناعۃ الدور وان کان یثبت ذلک بدلیل آخر فکان الواجب علیہ ان یذکر ذلک الدلیل حتی ینظر فیہ وای دلیل علی ان موسی علیہ السلام کان یعتقد ما اعتقد الصدر وابنہ من ان وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ لایجوز ولو فی صورۃ الاضطرار حتی اضطر الی حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ فہذا حال استدلالہ بکلام موسی علیہ السلام واما استدلالہ بکلام فرعون الذی عبر عنہ بافلاطون القبط فہو مبنی علی ان ثبوت نسبۃ موسی علیہ السلام الی الجنون کانت لاجل انہ سال عن الماہیۃ واجاب ہو علیہ السلام عن سوالہ بالعوارض ولو سلمنا ذلک ولکنہا لم تکن للتلبیس علی من حولہ ولصرفہم عن استماع ما قال علیہ السلام علی ما ذکرنا من قبل فلا ریب علی ہذا التقدیر فی ان فرعون کان جاہلا بامتناع ان یجاب سوالہ بالماہیۃ الحقیقیۃ والا لم یسال بما الحقیقیۃ وح یجوز ان یکون فرعون جاہلا بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فان ہذہ المسئلۃ مسئلۃ وقع فیہا الاختلاف بین العلماء فلا غرو ان یشتبہ الامر فیہا علی فرعون فکان انکارہ علی جواب موسی علیہ السلام لاجل جہلہ بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فلا یصلح ان یجعل جہلہ حجۃ علی امتناعہ ولو کانت جہالتہ حجا کان الخطب اشنع وافظع ہذا والکلام وان افضی الی التطویل لکنہ لایخلو عن التحصیل والحق یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** کلمۃ ما فی اللغۃ سوال عن الماہیۃ ہذا غیر ظاہر فی القاموس فی بیان ما الاستفہامیۃ معناہا ای شی نحو ماہی وما لونہا وما تلک بیمینک وایضا فان اہل اللسان یستعملون کلمۃ ما فی استعمالاتہم ومحاوراتہم استعمالا شائعا فی طلب التعریفات اللفظیۃ وغیرہا حیث لایکون محلا لطلب الحقیقۃ ومن العجائب ان ہذا القائل استدل علی ان کلمۃ ما سوال بحسب اللغۃ عن تصور الشی بالکنہ بان فرعون نسب موسی علیہ السلام الی الجنون حیث اجاب علیہ السلام عن سوالہ بما رب العالمین بالصفات وانت قد عرفت فضائح ہذا الاستدلال **قولہ** وما سبق من التفصیل فہو اصطلاح فن البرہان ہذا ایضا غیر ظاہر بل الظاہر من کلام شارح الاشارات فی فن البرہان حصر جواب ما الحقیقیۃ فی الجنس والنوع والحد ونقل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی عن الشیخ انہ قال فی الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما حقیقۃ الذات فلا یصح الا بعد اثبات حقیقۃ الذات وہو بالحقیقۃ الحد وبالجملۃ فلا بد لاثبات کون ما سبق من التفصیل اصطلاح فن البرہان من سند یعول علیہ **قولہ** والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ثلث المئۃ قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل امر الوجود وانہ مالفتہ الی المہیۃ والآن نعود الی تحقیق القول فیہ وفی امر الجعل علی وجہ اخصر لابد منہ لتحقیق ہذا المقام

Marfat.com

فنقول لا یخلوا اما ان یکون الوجود عارضا للماہیۃ الممکنۃ فی نفس الامر وزائدا علیہا فی الواقع مع عزل النظر عن مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ والملاحظۃ العقلیۃ اولا یکون کذلک بل لا یکون فی نفس الامر وفی الواقع الا نفس الماہیۃ من دون زیادۃ امر ما علیہا وانضیاف صفۃ ما الیہا ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی ہی الصیرورۃ والموجودیۃ کما ینتزع من حقیقۃ الانسان معنی ہی الانسانیۃ فعلی الاول یکون للماہیۃ اتصاف بالوجود فی نفس الامر وللوجود عروض للماہیۃ فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظۃ العقلیۃ والحکایۃ الذہنیۃ کما ان للثوب والسماء اتصافا بالبیاض والفوقیۃ وفی الواقع وللبیاض والفوقیۃ عروضا للثوب والسماء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظۃ الذہنیۃ وعلی الثانی لا یکون للماہیۃ اتصاف بالوجود فی نفس الامر ولا للوجود عروض للماہیۃ فی نفس الامر کما لیس لحقیقۃ الانسان اتصاف بالانسانیۃ فی نفس الامر ولا للانسانیۃ عروض لحقیقۃ الانسان فی نفس الامر فیکون علی التقدیر الاول للماہیۃ الموجودۃ مرتبتان فی نفس الامر احدہما مرتبۃ ذاتہا التی ہی معروضۃ للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبۃ الوجود العارض لہا فی نفس الامر وعلی التقدیر الثانی لا یکون للماہیۃ فی نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظۃ الذہن وانتزاعہ الا مرتبۃ واحدۃ ہی مرتبۃ ذاتہا فقط ولا یکون فی نفس الامر مرتبۃ الوجود العارض لہا اذ لیس الوجود علی ہذا التقدیر عارضا فی نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبنی علی التقدیر الاول والقول بالجعل البسیط مبنی علی التقدیر الثانی فانہ لو کان الوجود زائدا علی الماہیۃ فی نفس الامر عارضا لہا فی الواقع کانت الماہیۃ معروضۃ للوجود متصفۃ بہ فی الواقع ویکون ذلک الاتصاف والعروض الواقعی اثر الجعل الجاعل علی ہذا التقدیر فتعین القول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر واما ان کان فی نفس الامر نفس الماہیۃ فقط ولا یکون الوجود عارضا لہا فی الواقع فلا تحقق فی الواقع الا امر واحد ہی الماہیۃ ولا یکون لہا اتصاف واقعی بالوجود ولا للوجود عروض واقعی للماہیۃ فلا یکون اثر الجاعل فی الواقع الا نفس الماہیۃ ویکون الوجود حکایۃ ذہنیۃ عنہا فتعین القول بالجعل البسیط ولا یکون للقول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر سبیل فقد بان ان للماہیۃ علی تقدیر القول بالجعل المؤلف مرتبتین فی نفس الامر احدہما مرتبۃ التقرر وتجوہر الذات والاخری مرتبۃ الوجود وعلی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبۃ واحدۃ ہی مرتبۃ التقرر ای تجوہر الذات وہذہ المرتبۃ اذا حکی عنہا فحکایتہا الذہنیۃ ہی مرتبۃ الوجود سواء عبر عنہا فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ بلفظ الوجود او الصیرورۃ او التقرر او التجوہر او الکون او الثبوت او غیر ذلک مما یمکن ان یحکی بہ عن مرتبۃ نفس الذات فعلی تقدیر القول بالجعل المؤلف لما کان للماہیۃ فی نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبۃ تجوہر الذات والاخری مرتبۃ وجودہا کان بازائہما حکایتان احدہما الحکایۃ عن المرتبۃ الاولی والاخری الحکایۃ عن المرتبۃ الاخری ویکون تانک الحکایتان قضیتین ملفوظتین بسیطتین احدہما عند الحکایۃ عن مرتبۃ التقرر والثانیۃ عند الحکایۃ عن مرتبۃ الوجود وعلی تقدیر

Marfat.com

القول بالجعل البسيط لما لم يكن للماهية في نفس الامر الامرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة لنفس الامر التي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب وهمه الى تثليث مطلب مبني هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم تيقظ بمبناه والعجب ان الشارح ومعلمه ضيعا العمر في التلفظ بلفظ الجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية ولم يتنبه لهما ان يتدبرا معانيها كما عرفت وستعرف انشاء الله العزيز تفاصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ قوامها **قوله** قال في الافق المبين ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات في ظرف ما الا معنى ينضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناطا لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى ثم قال وبالجملة الوجود المطلق بمعنى مصدري لا يوخذ من مبدء للمجعول قائم بالموضوع انضماما وانتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على التعبير عنها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية فان تقرر الماهية وفعليتها وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في اوائل القبس الثاني من القبسات انه من المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود الشئ في اي ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشئ في ذلك الظرف لا لحوق امر ما به وانضمامه اليه والارجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشئ في نفسه هو ثبوت الشئ للشئ ومن يحسب وجود الماهية وصفا من الاوصاف العينية او امرا ما من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعر كان سنا السابقون في الضياء ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من الماهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على ماهيته كما وجود سائر الماهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشئ في الاعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجود

کل عرض ہو وجودہ فی موضوعہ وجود الوجود ہو وجود موضوعہ والشئ المعلول نفس ذاتہ ومہیتہ مجعولۃ الجاعل جعلا
بسیطا والوجود حکایۃ جوہر ذاتہ المجعولۃ بالفعل فمرتبۃ نفس الذات المجعولۃ بالفعل یقال لہا مرتبۃ التقرر والفعلیۃ و
للمطلب الذی بازائہا الہل البسیط الحقیقی اعنی ہل الشئ ومرتبۃ الموجودیۃ المصدریۃ المنتزعۃ منہا یقال لہا مرتبۃ الوجود
وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط المشہوری اعنی ہل الشئ موجود علی الاطلاق وصورہما ایضا بآخرۃ واحد بحسب
المحکی عنہ ومفاد السالب فی الہلیات امافی الحقیقی فسلب الذات فی نفسہا وامافی المشہوری فسلب الوجود علی الاطلاق
وصورہما ایضا بآخرۃ واحد بحسب المحکی عنہ فاما اثبات مفہوم ما للذات ای مفہوم کان من جوہریات المہیۃ او من عرضیاتہا
فمن حیز الہل المرکب ای ہل الشئ شئ والمحکی عنہ ثبوت شئ لشئ وفی السالب سلب شئ عن شئ فاذن الوجود ہو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وہو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموہومۃ ولیسیتہا ومفہومہ لیس ہناک شئ لا ان
ہناک امر مفہومہ اللیس انتہی وہذا کلام لم یصدر عن فہم وتدبر فانہ قد اعترف بان الشئ المعلول نفس ذاتہ ومہیتہ مجعولۃ
الجاعل جعلا بسیطا والوجود حکایۃ ذاتہ المجعولۃ بالفعل فمرتبۃ نفس الذات المجعولۃ بالفعل یقال لہا مرتبۃ التقرر والفعلیۃ
فلما کان الوجود حکایۃ ذاتہ المجعولۃ بالفعل التی ہی المسماۃ بالتقرر والفعلیۃ کانت الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ حکایۃ عن
تلک المرتبۃ فمطلب الہل البسیط الحقیقی اما حکایۃ عن تلک المرتبۃ فہی الہلیۃ البسیطۃ المشہورۃ لاغیر او حکایۃ عن مرتبۃ اخری
قلتم تلک المرتبۃ ولیتبین ماہی اولیس حکایۃ عن شئ فلیس مطلبا تصدیقیا فضلا عن ان یکون مطلب ہل واما قولہ اعنی
ہل الشئ فمن العجائب التی یضحک منہا الصبیان فان ہل الشئ اما کلام تام اولا فعلی الثانی لیس کلاما فضلا عن ان
یکون مطلبا تصدیقیا وعلی الاول فاما ان یقدر لہ خبرا اولا وعلی الثانی فقد تم الکلام باسم واحد من دون اسناد وعلی
الاول فذلک الخبر اما حکایۃ ذاتہ المجعولۃ بالفعل فہو الوجود علی ما اعترف سواء عبر عنہ بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غیر ذلک مما یفید ہذا المعنی فہذا المطلب مطلب الہل البسیط المشہوری لاغیر او غیرہا من جوہریات الذات او عرضیاتہا
فہذا المطلب من مطلب الہل المرکب کما اعترف بہ واما قولہ ومرتبۃ الموجودیۃ المصدریۃ المنتزعۃ منہا یقال لہا مرتبۃ الوجود
فان اراد بہ مرتبۃ الحکایۃ عن مرتبۃ نفس الذات فہذا معقول لکن ہذہ المرتبۃ ہی مرتبۃ الحکایۃ التی ہی الہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ ولیست محکیا عنہا للہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ وانما المحکی عنہ لہا مرتبۃ نفس الذات المسماۃ بالتقرر والفعلیۃ فلا
معنی لقولہ وللمطلب الذی بازائہا الہل البسیط المشہوری وان اراد بہ مرتبۃ متحققۃ فی نفس الامر مع قطع النظر عن
حکایۃ الذہن وانتزاعہ فہذا باطل فانہ نفسہ اعترف فیما نقلنا عن الافق المبین بانہ لیس فی الواقع الا نفس المہیۃ ثم
العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی الموجودیۃ والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا والیہ تلک المرتبۃ

انکانت متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة الذهن وانتزاعه فالتحقق فی تلک المرتبة اما نفس الماهیة بماهی هی او هی
مع امر زائد علیها فعلی الاول تلک المرتبة هی مرتبة التقرر لا غیر وعلی الثانی یکون الوجود وصفا من اوصاف الماهیة فی نفس
الامر ویبطل ماقال فی الافق المبین ویخرج علی تقدیر هذا الحسبان من اهل استحقاق المخاطبة واما قوله وصور بهذین المطلبین
بآخرة واحد بحسب المحکی عنه فالفاظ لیس تحتها معنی فانه ان اراد به ان المحکی عنه بمطلب الهل البسیط الحقیقی هو المحکی عنه
بمطلب الهل البسیط المشهوری کما هو الظاهر فیبطل ماذکر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل یقال لها
مرتبة التقرر والفعلیة وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط الحقیقی ومرتبة الموجودیة المصدریة المنتزعة منها یقال لها
مرتبة الوجود وللمطلب الذی بازائها الهل البسیط المشهوری اذ علی هذا التقدیر یکون کلا مطلبی الهلیین الذین ذکرهما بازاء
مرتبة واحدة هی المحکی عنه الواحد ولا یکون علی هذا التقدیر مرتبتان یکون احد المطلبین المذکورین بازاء احدهما وآخرهما بازاء
آخرهما ثم اذا کان المحکی عنه لهما واحدا فاما ان یکون الحکایة فی احدهما بحمل مفهوم علی الذات وفی الآخر بحمل مفهوم آخر فذانک
المفهومان اما حکایة نفس الذات فهما الوجود علی ما اعترف من ان الوجود حکایة جوهر الذات المجعولة بالفعل فلا یکونان
مفهومین بل مفهوم واحد عبر عنه بلفظین مثلا قیل تارة الذات متقررة وتارة الذات موجودة ومعنی بهذین اللفظین معنی واحد
هو کون الذات فلا یکون هناک مطلبان بل مطلب واحد عبر بعبارتین ولا عبرة باثنینیة العبارتین فان العبارات کثیرة
فلو اعجب احدا ان یسمی کل عبارة مطلبا فلیفعل واما ان یکون فی احدهما حکایة بحمل مفهوم ولا یکون فی الآخر حکایة بحمل مفهوم
ما اصلا فیکون ذلک الآخر مفهوما مفردا لا مطلبا تصدیقیا وان اراد به معنی آخر یکون بحسبه المحکی عنه لاحد مطلبی الهلیین
المذکورین غیر المحکی عنه لآخرهما فلا یکون صور بهذین المطلبین واحدا بحسب المحکی عنه فلا یکون لهذه الالفاظ معنی وبهذا الکلام
فی سالب هاتین الهلیتین واما قوله فاذن الوجود شرح نفس الذات المتقررة فهو صریح فی ان الهلیة البسیطة التی
محمولها الوجود او العدم هی التی تحکی عن نفس الذات المتقررة او الباطلة ولیس هناک هلیة اخری بسیطة تحکی عن تقرر
الذات وبطلانها فانظر الی معلم الشارح کیف یخبط فی کلامه ولا یبالی این یذهب ومنشاء وقوعه فی هذه الورطة انه مع
ذهابه الی القول بالجعل البسیط من دون ان یتدبر معناه وتفطن بمسماه ذهب الی ان الوجود من العوارض اللاحقة
للماهیة فی نفس الامر فلم یکن له محید من ان یقول ان للماهیة فی نفس الامر مرتبتین احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروضة
والاخری مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحکایة عن المرتبة الاولی مطلب الهل البسیط الحقیقی والحکایة عن المرتبة الثانیة
مطلب الهل البسیط المشهوری ولم یتفطن بانه علی تقدیر القول بالجعل البسیط لا سبیل الی القول بکون الوجود من
عوارض الماهیة فی نفس الامر کیف ولو کان الوجود من عوارض الماهیة فی نفس الامر کان بینها وبین الوجود خلط و

Marfat.com

ارتباط فی نفس الامر کما بین الثوب والبیاض او کما بین السمار والفوقیۃ وکان اثر الجاعل بالذات ذلک الخلط والربط الواقعی فلا محید علی ہذا التقدیر من القول بالجعل المؤلف ثم انہ لما ذہب الی القول بالجعل البسیط اضطر الی ان یقول بان الوجود حکایۃ نفس الذات المجعولۃ جعلا بسیطا وعلی ہذا التقدیر لم یکن لہ سبیل الی القول بان للمہیۃ مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایۃ الذہن وانتزاعہ لکنہ اذ سنح فی ذہنہ ان الوجود من عوارض المہیۃ فی نفس الامر وکانت مرتبۃ التقرر مصداقا محکیا عنہ للوجود متقدمۃ علیہ تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنہ الواقعی علی الحکایۃ توہم ان للمہیۃ علی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبتین فی الواقع مع قطع النظر عن حکایۃ الذہن وبنا علی ہذا الوہم الذی منشاہ سوء الفہم قسم الہل البسیط الی قسمین وتوہم مرتبۃ التقرر اعنی مرتبۃ نفس المہیۃ الواقعیۃ التی ہی المحکی عنہا للحکایۃ بالوجود مرتبۃ حکایۃ ذہنیۃ وجعلہا مطلب الہل البسیط الحقیقی وہذا کلہ ناش من سوء الفہم وعدم التدبر والشارح قد ہلک فی تقلیدہ ولم یدر ان الفاظ لیس تحتہا معنی ولم تتفطن بان قولہ وحقیقی البسط عنہ لیطلب بہ التصدیق بفعلیۃ المہیۃ وشخ قوامہا الفاظ بلا معنی فان فعلیۃ المہیۃ وشخ قوامہا اما ان یکون عبارۃ عن نفس الماہیۃ فہی لا تصلح لان یسال عنہا بہل ولا لان یطلب التصدیق بہا واما ان یکون عبارۃ عن شئ زائد علی الماہیۃ وہذا مما لا یتصور علی اصل الجعل البسیط ولا تصویر ذلک معلم الشارح ایضا فضلا عن ان لطلب التصدیق بہ واما قولہ علی ما یحکم بہ الجعل البسیط ففیہ ان الجعل البسیط لا یحکم بان نفس الماہیۃ التی ہی اثر الجعل البسیط فی الواقع صالحۃ لان یسال عنہا بہل ولان یتعلق بہا التصدیق واما ان تاثیر الجاعل فی نفس المہیۃ وان اثره نفسہا بما ہی ہی فلا یغنیہ شیئا والحاصل ان السوال بہل انما یمکن اذا انتزع الذہن من نفس الماہیۃ معنی ولیسندہ الی المہیۃ فیسئل عن ثبوتہ لہا بہل فیجاب عنہ بثبوتہ لہا او عدم ثبوتہ لہا واما نفس الماہیۃ الواقعیۃ المسماۃ بالتقرر والفعلیۃ فلیست مرکبا ذہنیا من مسند ومسند الیہ حتی تصلح لان یسال عنہا اولا ان یجاب عن السوال عنہا بہل ولان یتعلق التصدیق بہا فجعلہا مطلب ہل لا معنی تحتہ **قولہ** وتوضیحان مرتبۃ التقرر قال فی فی الافق المبین مطلب ہل ینقسم الی جزئین بسیط ومرکب ثم البسیط الی نوعین حقیقی ومشہوری والعقد بجزئہ الی ہلی بسیطی وہلی مرکبی ثم الہلی البسیط الی بسیط علی الحقیقۃ وبسیط مشہوری والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوہر حقیقۃ فی نفسہا وتقرر ماہیتہ فی مستہا اعنی المرتبۃ المتقدمۃ علی مرتبۃ الوجود وہی الصادرۃ عن الجاعل ابتداء بلا وسط فی لحاظ العقل اصلا والمشہوری منہ سوال عن نفس الشئ بحسب مرتبۃ الموجودیۃ والکون اما فی نفس الامر علی الاطلاق او فی الاعیان او فی الذہن وہی المرتبۃ المرتبۃ علی المرتبۃ الاولی بلا وسط فالواقع فی مطلب ہل مطلقا اما الجوہر ادلیس او الموجود علی الاطلاق اولیس او الموجود شیئا ما جوہرا للموضوع او عرضیا ذاتیا او عرضیا خارجیا او

Marfat.com

لیس وعدم تثلیث الاقسام باجمال البسط فتمی الهل البسیط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فیه مغلط فی المعارف
التصوریة والعلوم التصدیقیة ومفسد فی ابواب الاقتناصات الحدیة والبرهانیة وان کانت المرتبتان متخالطتین فی غیر
اللحاظ الذی هو ظرف الخلط والتحریة من ظروف الوجود فالسوال عن تجوهر الحقیقة کما یقال هل العقل ای هل ماهیة هی العقل
والجواب نعم ای ان بعض الماهیات متجوهرة هی العقل وهل اجتماع النقیضین ای هل ماهیة هی اجتماع النقیضین والجواب
لیس ای لا ماهیة متجوهرة هی اجتماع النقیضین واذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوهر الحقیقة فی الاعیان استغنی بذلک
عن السوال عن وجوده فی الاعیان وکذا العکس اذ الشئ لا یصح ان یکون له حقیقة متقررة ولیس لتلک الحقیقة المتجوهرة
وجود فی ظرف تجوهرها وانما یختلق ذلک قوم لیسوا هم من المیزین بل الحقیقة التصوریة المتجوهرة فی ظرف یتبعها ویلزمها
ان لا یسلخ عنها ان تکون موجودة فی ذلک الظرف ولکن ینبغی ان لا یهمل فصل احد المرتبتین عن الاخری وسبق السابقة
منها لئلا یضیع حقوق الاحکام المختلفة بحسب ذلک ومطلب الهل البسیط مقدم علی المرکب اذ طبیعة اثبات شئ لشئ تقتضی
ان یکون المثبت له ثابتا فی نفسه حتی یثبت له شئ فیکون الشئ فی نفسه ثم یکون له صفة وتحقق ان عقود الهلیات البسیطة
لیس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقیقة الموضوع اولا تجوهرها وکون الموضوع
فی نفسه او انتفاره فی نفسه وانما ذلک فی الهلیات المرکبة فقط فان العقد فی الهلیات البسیطة انما یشتمل بحسب الضرورة
الناشئة من طباع العقد علی الموضوع والمحمول والنسبة بینهما فی الذکر والتعبیر عما ادرکه العقل لا بحسب ما یرجع الیه مفاد
العقد ویتعلق القصد بالتعبیر عنه لیس من لیتاهل محاولة النظر فی اسرار العلوم اذا راجع غریزة عقله وجدان قولنا
العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والتقرر او الموجود کان ذلک شیئا وراء
تقرره فی نفسه او کونه فی نفسه ومتاخرا عنه ومایرام لیس الا الشئ المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وهو
ثبوت وصف له سواء کان ذلک الوصف مفهوم الثبوت او غیره فاذن تحصیل ذات الموصوف من حیز الهلیات البسیطة
وتحصیل وصف له من حیز الهلیة المرکبة وکذلک السالب کقولنا لیس اجتماع النقیضین متقررا او موجودا مفاده بالحقیقة
لیس تحقق حقیقته وسلب ذاته وانتفاره فی نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد کنا عرفناک من قبل ان
الوجود نفس کون الماهیة وموجودیتها لا ما به الموجودیة ای امر به یکون الماهیة وکذلک عدم الشئ فی نفسه هو نفس انتفار
ذاته لا انتفار امر عن ذاته هو الوجود علی خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذن الایجاب فی الهلیات البسیطة
تجوهر شئ او ثبوته والسلب لیسیته شئ او انتفاره والایجاب فی الهلی المرکب ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاره عنه هذا
کلامه وانما نقلناه مع کونه طویلا بلا طائل لئلا یبقی للناظر فی کلام الشارح تطلع واستشراف الی ماخذه وانت تعلم

Marfat.com

ان قوله والحقیقی من البسیط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوہر حقیقته فی نفسہا وتقرر مہیته فی ستہا ان اراد به ان الہل
البسیط الحقیقی سوال عن الشئ نفسه من دون ان تتضمن السوال مفہوما ما معه فیکون الہل البسیط الحقیقی سوالا عن
المفرد ولا یکون مطلبا تصدیقیا فیکون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفہوم ما معه فذلک المفہوم
اما عین مفہوم ذلک الشئ فیکون الہل البسیط الحقیقی سوالا عن الحمل الاولی فیکون من حیز الہل المرکب باعترافه
او مفہوم منتزع من نفس ذاته ہو حکایة نفس ذاته فیکون ہو الوجود فان الوجود حکایة نفس الذات المجعولة لا امر یقوم
بالذات امضماما او انتزاعا علی ما اعترف به فیما نقلنا عنه سابقا فیکون الہل البسیط الحقیقی ہو الہل البسیط المشہوری
لا غیر ولا یغنی التلفظ بلفظ التجوہر والتقرر شیئا فان التجوہر والتقرر اما ان یعنی به نفس الذات الواقعیة المحکی عنہا فہو
لیس خبرا عن الشئ المسئول عنه فی السوال لا محمولا علیه فی الجواب واما ان یعنی به معنی ینتزعه الذہن عن تلک الذات نفسہا
فذلک ہو الوجود والصیرورة والموجودیة والتجوہر والتقرر فہو ما یسأل عنه بالہل البسیط المشہوری ویجاب به عنه واما قوله
اعنی المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود فان اراد بہا مرتبة نفس المہیة الواقعیة الواقعة فی نفس الامر المحکی عنہا المتقدمة
علی مرتبة حکایتہا وبمرتبة الوجود مرتبة الحکایة الذہنیة التی ہی حکایة عن المرتبة الاولی ای نفس الذات فتقدم تلک المرتبة
علی مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحکی عنه علی الحکایة وتقدم المصداق علی الصادق وتقدم المنتزع منه علی المنتزع فتلک
المرتبة محکی عنہا بالہلی البسیط الذی سماه ہذا القائل بالہلی البسیط المشہوری والہلیة البسیطة المشہوریة حکایة عن
تلک المرتبة والہل البسیط المشہوری سوال عن تلک المرتبة فلا معنی للہل البسیط الحقیقی سوی الہل البسیط المشہوری و
لا للہلیة البسیطة الحقیقیة سوی الہلیة البسیطة المشہوریة وان اراد ان للماہیة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حکایة
الذہن وانتزاعه مرتبتین احدہما مرتبة التقرر والتجوہر والاخری مرتبة الوجود ومرتبة التجوہر متقدمة علی مرتبة الوجود فی
الواقع فذلک باطل لان الوجود علی تقدیر القول بالجعل البسیط لیس عارضا للمہیة فی نفس الامر حتی یکون للماہیة فی
نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبة ذات المہیة المعروضة والاخری مرتبة الوجود العارض لہا انما فی الواقع مع عزل النظر
عن الملاحظة الذہنیة نفس للماہیة بلا امر زائد علیہا ہو الوجود والعقل یحکی عن نفس الذات وتلک الحکایة ہی مرتبة الوجود
فلیس فی الواقع مرتبتان متخالطتان وانما فی الواقع مرتبة واحدة ہی نفس الذات لا غیر فاذا حکی عنہا کان ما انتزعه
الذہن عنہا مرتبة الوجود فظہر بسخافة قوله واذا کانت المرتبتان متخالطتین الخ اذ قد بان انه لیس فی الواقع الا مرتبة واحدة
واذا انتزع عنہا معنی الوجود کان مرتبة الحکایة الذہنیة مرتبة اخری غیر مخالطة مع تلک للمرتبة اصلا ووجه وقوع ہذا
القائل فی ہذه المخمصة التی ابتلی بہا انه ظن الحکایة بالوجود ہلیة بسیطة ومصداقہا الواقعی المحکی عنه ہلیة اخری سابقة

علیہا وسماہا ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یدران الہلیۃ عبارۃ عن الحکایۃ لاعن المحکی عنہ والعجب انہ حسب الحکایۃ بالوجود ہلیۃ
بسیطۃ مشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یعتبر مثل ذلک فی الہلیۃ المرکبۃ فکان علیہ ان یسمی الحکایۃ
بان الجسم اسود ای ہذہ القضیۃ المعقولۃ بالہلیۃ المرکبۃ المشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ عنی الجسم المتصف بالسواد فی
الواقع بالہلیۃ المرکبۃ الحقیقیۃ ولو کان یستنکف عن ہذا فلم لم یستنکف عن تسمیۃ مصداق الہلیۃ البسیطۃ التی ہی حکایۃ
بان الشئ موجود اعنی بذلک المصداق مرتبۃ التقرر ای نفس الذات المتقررۃ بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وقد استبان
بما ذکرنا ان عدم تثلیث الاقسام مبنی علی فہم معنی السوال بہل ومعنی جوابہ وتثلیثہ ناش من سخافۃ العقل وفسادہ
واما قولہ مغلط فی المعارف التصوریۃ والعلوم التصدیقیۃ ومفسد فی ابواب الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ فلیتہ
بین ان اعتبار مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ محکیا عنہ وعدم اعتبارہ حکایۃ فی ای المعارف التصوریۃ والعلوم
التصدیقیۃ غلط وای الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ افسد وامثال ہذہ المجازفات احسن من ان یلیفت الیہا بل
لاینبغی لمن رزق فہما ان یعتنی بہذہ الہذیانات واما قولہ کما یقال ہل العقل ای ہل مہیۃ ہی العقل فمما یقضی بہ
العجب فان قولہ ہل العقل اما ان یقدر لہ خبرا ولا فان قدر لہ خبر فما ذلک الخبر فان کان ہو حکایۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ
فہو الوجود ولفظ آخر فی معناہ کالتجوہر والتقرر والکون والثبوت فہذا الہل ہو الہل البسیط المشہوری وان کان
شیئا آخر سوی صیرورۃ نفس الماہیۃ فہذا الہل ہل مرکب وان لم یقدر لہ خبر فقد تم الکلام باسم واحد من دون احتیاج
وہذا مضحکۃ للصبیان وقولہ ای ہل مہیۃ ہی العقل ان کان فیہ قولہ ہی العقل صفۃ للمہیۃ ولم یقدر لقولہ مہیۃ خبر فہذا لیس
کلاما فضلا عن ان یکون سوالا بہل وان قدر لہ خبر فقد عرفت حالہ وان کان معناہ ہل العقل مہیۃ وان لم یساعدہ اللفظ
کان ذلک سوالا عن ثبوت مفہوم المہیۃ للعقل فیکون من قبیل السوال بالہل المرکب فقد اتضح ما ارتکب من التلبیس و
افتضح بالبسہ بالتدلیس وصدق علی ذلک ما یلیق من کلامہ بہذا القول واما قولہ اذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوہر
الحقیقۃ فی الاعیان استغنی بذلک عن السوال عن وجودہ فی الاعیان وکذا العکس فان اراد بہ انہ اذا ثبت ان الشئ
کالعقل مثلا متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان کان معناہ انہ موجود فی الاعیان وکذا اذا ثبت انہ موجود فی الاعیان کان معناہ
انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فلا حاجۃ الی السوال عن وجودہ فی الاعیان او عن تجوہرہ حقیقۃ فی الاعیان فذلک حق فان
معنی التجوہر فی الاعیان ہو معنی الوجود فی الاعیان ومصداق التجوہر فی الاعیان اعنی نفس المہیۃ المتقررۃ ہو
مصداق الوجود فی الاعیان لکن علی ہذا یکون الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ ہی بعینہا الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ بلا فرق
اصلا والہل البسیط الحقیقی ہو الہل البسیط المشہوری من دون تمایز بینہما فاسا فیضیع کل ذلک التہتم وعنی فیہ نفسہ ان اراد بہ

Marfat.com

ان مفهوم ان الشئ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان غیر مفہوم ان الشئ موجود فی الاعیان وانہ لیستلزمہ ولاجل استلزام ایاہ استغنی
عن السوال عن وجودہ فی الاعیان لبعد ثبوت انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فہذا غلط باطل اذ مفہوم انہ متجوہر الحقیقۃ فی
الاعیان کونہ فی الاعیان وکونہ فی الاعیان ہو انہ موجود فی الاعیان وان ارادانہ اذا صدق بالحقیقۃ المتجوہرۃ فی
الاعیان استغنی عن السوال عن وجودہ فی الاعیان اذ مع التصدیق بالمصداق المحکی عنہ لاحاجۃ الی السوال عن
الصادق والحکایۃ فہذا حق لکن لاینفیہ شیئا فان مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ لیس حکایۃ فضلا عن ان یکون
ہلیۃ لبسیطۃ حقیقۃ واما قولہ بل ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف یتبعہا ویلزمہا ان لایسلخ عنہا ان تکون موجودۃ فی
ذلک الظرف فالصحیح فیہ ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف ہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف بعینہا بلا
فرق ما اصلا ومفہوم کونہا موجودۃ فی ظرف ہو مفہوم کونہا متجوہرۃ فی ذلک الظرف فان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ
فی ظرف نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ فی ظرف اعنی مرتبۃ المصداق الواقعی فہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف اعنی مرتبۃ
المصداق الواقعی لان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد والمصداق الواقعی واحد ہی الحقیقۃ
المتجوہرۃ وہی الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بہا ہذا المفہوم الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ فہو المفہوم الذہنی للحقیقۃ الموجودۃ فی ذلک
الظرف فی مرتبۃ الحکایۃ بلا فرق ما اصلا الا ان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد وہذا المفہوم
واحد سوا عبر عنہ بلفظ الحقیقۃ المتجوہرۃ او بلفظ الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ المصداق الواقعی
وبقولہ ان تکون موجودۃ فی ذلک الظرف مرتبۃ الحکایۃ فیکون ہذا حکایۃ عن ذلک وتعبیرا عنہ فیکون الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ
بالمشہوریۃ ہی حکایۃ نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ ولایکون للہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالحقیقیۃ معنی فان نفس ذلک المصداق
لیس حکایۃ ولا قضیۃ فضلا عن ان یکون ہلیۃ وتلک الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ عندہ بالمشہوریۃ لاغیر فلا معنی لقولہ لکن
ینبغی ان لایہمل فصل احدی المرتبتین عن الاخری وسبق السابقۃ منہما لئلا یضیع حقوق الاحکام المختلفۃ بحسب ذلک
فانہ ان ارادانہ لاینبغی ان یہمل فرق ما بین مرتبۃ التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ وہو ان مرتبۃ التقرر ہم للمصداق المحکی عنہ الواقعی
ومرتبۃ الموجودیۃ عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ ومرتبۃ التقرر سابقۃ علی مرتبۃ الموجودیۃ لسبق المحکی عنہ علی الحکایۃ فہذا مسلم
ولم یہمل وانما اہمل ہذا الفرق من ظن مرتبۃ التقرر حکایۃ فلیعرف من ہو وان ارادانہ لاینبغی ان یہمل الفرق بین مرتبۃ
التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ بان یظن ان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ مرتبتین احدہما سابقۃ علی الاخری
او یظن ان المرتبتین حکایتان ذہنیتان متفاصلتان احدہما سابقۃ علی الاخری فہذا من المہملات التی لامعنی لہا
کما عرفت واما قولہ ومطلب اہل البسیط مقدم علی المرکب فلا یصح علی اطلاقہ فانہ قد صرح آنفا فیما نقلنا عنہ ان

Marfat.com

ثبوت الجوهريات للذات مطلب الهل المركب و مطلب الهل البسيط ليس مقدما عليه عنده ايضا واما قوله ان عقود الهليات
البسيطة ليس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع اولا تجوهرها او كون الموضوع
في نفسه او انتفاره في نفسه فان اراد بمفادها المحكي عنه فقد تحققت ان مصداق الهلية البسيطة نفس الذات
بما هي هي المسماة بالتقرر فان عنى بقوله بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع اولا تجوهرها او كون الموضوع في نفسه او انتفاره
في نفسه ان مفادها اي مصداقها نفس الذات او ليستيها فهذا مسلم لكن لا يصح الترديد الذي ذكره بناء على زعمه ان
مصداق الهلية البسيطة الحقيقية مرتبة تجوهر الحقيقة اولا تجوهرها و مصداق الهلية البسيطة المشهورية مرتبة موجوديتها
او انتفارها فانا قد بينا انه ليس في مرتبة مصداق اي في نفس الامر مرتبتان والعجب انه قد اعترف نفسه في القبسات
بان صور الهليتين المذكورتين واحد بحسب المحكي عنه فكيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان عنى ان مفادها على
مصداقها تجوهر الحقيقة اولا تجوهرها بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه او انتفاره في نفسه بالمعنى المصدري
المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجوهر واللاتجوهر وللكون والانتفار ليس مصداقا للهليات البسيطة اصلا
بل مصداقها منشار انتزاعها الواقعي ومع ذلك فلا صحيح الترديد بين التجوهر والكون وبين اللاتجوهر والانتفار فان التجوهر
بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري واللاتجوهر بالمعنى المصدري هو الانتفار وان اراد بمفادها مفهوم الحكاية
الذهنية ومفهوم القضية المعقولة فلا شك في ان مفادها بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتا البتيا او سلبه واتحاد
الموضوع والمحمول او سلبه كيف ومفهوم القضية مطلقا اية قضية كانت ذلك وان اراد بالمفاد ما يقال له في عرف النحاة مضمون
الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة الشئ متجوهرا وليس متجوهرا تجوهره اولا تجوهره ومضمون جملة الشئ كائن اوليس
كائنا كونه اولا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذا الجزاف سخيف لغو في هذا المقام يمكن ان يقال مثله في الهليات المركبة
ايضا مثلا يقال مضمون جملة الجسم اسود اسودية الجسم لا ثبوت شئ للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا مما يأبى
كلامه وقد استبان بما ذكرنا سخافة آخر ما قال فانه مبني على الفرق بين مفهوم التقرر وبين مفهوم الوجود وقد عرفت لبطلانه
واما قوله وما يراد ليس الا شئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالى به فهو اعتراف منه بان معنى
الهلية البسيطة التي سماها بالحقيقية والهلية البسيطة التي سماها بالمشهورية واحد بلا فرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
قوله فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة واما ما يشعر به كلامه من الفرق بين ليس اجتماع النقيضين
متقررا وبين ليس اجتماع النقيضين موجودا والفرق بين سلب التقرر وبين سلب الوجود فقد عرفت لبطلانه والحق
انه لا فرق بين القضيتين المذكورتين اصلا لا بحسب المصداق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احدهما عبر المحمول

بلفظ وفی الاخری عبر ذلک المحمول بعینہ بلفظ آخر وکذا لافرق بین سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف الیہ فی احدہما عبر بلفظ وذلک المضاف الیہ بعینہ فی الآخر عبر بلفظ آخر واما غیر ذلک فمما لا سبیل الی فہمہ فضلا عن اثباتہ فافہم

قولہ ہی متقدمۃ علی الموجودیۃ اعلم ان الوجود اما ان یکون من عوارض الماہیۃ فی نفس الامر اولا فعلی الاول یکون الماہیۃ متصفۃ بہ والوجود عارضا لہا زائدا علیہا فی الواقع وعلی الثانی لا یکون کذلک انما یکون فی الواقع نفس الماہیۃ بما ہی ہی لا امر یقوم بہا انضماما او انتزاعا ثم اذا حکی الذہن عنہا یکون حکایتہا ہی معنی الوجود المصیرورۃ والموجودیۃ والکون فعلی التقدیر الاول یکون اثر الجاعل بالذات الاتصاف والخلط الواقعی الذی بین الماہیۃ والوجود العارض لہا فی الواقع ولا یکون اثرہ بالذات نفس الماہیۃ بما ہی ہی لان نفس الماہیۃ بما ہی ہی لا یکون مصداقا للعارض زائدا علیہا فلو قدر علی ہذا التقدیر ان نفس الماہیۃ اثر الجاعل بالذات لا یکون نفس الماہیۃ المجعولۃ التی ہی اثر الجاعل بالذات مصداقا للوجود والموجودیۃ والاتصاف بالوجود بذلک الجعل بل یحتاج اتصافہا بالوجود الی جعل آخر یکون اثرہ بالذات خلطہا بالعارض الذی ہو الوجود لان نفس ذات المعروض بما ہی ہی لا یمکن ان یکون مصداقا للعارض وعلی التقدیر الثانی یتعین القول بالجعل البسیط وعلی ہذا التقدیر لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ ویکون الوجود عبارۃ عن حکایۃ الذہن عنہا لا غیر فلا یکون للماہیۃ فی الواقع علی ہذا التقدیر مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والاخری مرتبۃ الوجود فضلا عن ان یکون احدہما مقدمۃ علی الاخری نعم یکون ہناک مرتبتان احدہما مرتبۃ المحکی عنہ وہی نفس الماہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی المسماۃ بالتقرر والثانیۃ مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وہی مرتبۃ الوجود والاولی متقدمۃ علی الاخری تقدم المحکی عنہ علی الحکایۃ وعلی التقدیر الاول یکون للماہیۃ مرتبتان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ احدہما مرتبۃ نفس الماہیۃ المعروضۃ للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبۃ الوجود العارض لہا فی نفس الامر ویکون المرتبۃ الاولی متقدمۃ لا محالۃ علی المرتبۃ الثانیۃ ضرورۃ تقدم المعروض علی العارض ویکون بازاء کل من تینک المرتبتین الواقعیتین حکایتان ذہنیتان ہما مطلبان متمایزان احدہما حکایۃ عن مرتبۃ المعروض المتقدمۃ والاخری حکایۃ عن مرتبۃ العارض المتاخرۃ فالقائلون بالجعل المؤلف لا محید لہم عن القول بکون الوجود عارضا للماہیۃ زائدا علیہا فی نفس الامر ولا عن القول بکون مرتبۃ الماہیۃ من حیث ہی ہی التی ہی معروضۃ للوجود متقدمۃ علی مرتبۃ العارض لہا فی نفس الامر وانکان یلزمہم من حیث لا یشعرون ان یکون مرتبۃ خلط الماہیۃ بعارضہا الذی ہو الوجود متقدمۃ علی مرتبۃ نفس الماہیۃ المعروضۃ لا جل ان اثر الجاعل علی تقدیر القول بالجعل المؤلف اولا وبالذات ہو خلط الماہیۃ بالوجود ونفس الماہیۃ بما ہی ہی اثرہ بالعرض وما بالذات متقدم علی ما بالعرض وعلیہم یلتزمون ذلک قائلین بان تقدم مرتبۃ العارض فی حکم المجعولیۃ

Marfat.com

على مرتبة الماهية لاينافى تاخرها عنها باعتبار آخر وقد استوفينا هذا البحث فى مبحث الجعل حيث تكلمنا على ما اورد الناظرون
على استدلال بعض الاذكياء المتاخرين على حقيقة الجعل البسيط اذا عرفت هذا فاعلم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
الجعل البسيط ان اريد به ان الوجود عارض للماهية فى نفس الامر وانه مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالماهية فى الواقع فهذا باطل
فان الوجود ليس عارضا للماهية فى الواقع وليست الماهية مخلوطة به فى الواقع انما العقل لو كان الماهية معروضة له فى
الواقع وليس كذلك على طريق الجعل البسيط ولو كان الوجود عارضا للماهية فى الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجعل
البسيط وقد علمناك ان نسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان فليست الانسانية عارضة لحقيقة الانسان
فى الواقع والا لم يكن حقيقة الانسان بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا للانسانية ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا
لها فلا يكون الانسان فى مرتبة نفس ذاته انسانا فكذلك الوجود لو كان زائدا على ماهية الانسان عارضا لها فى الواقع
لم يكن ماهية الانسان فى مرتبة ذاتها بما هى هى مصداقا للموجودية ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للموجودية فاما
ان يزيد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر صيرها مصداقا للموجودية وهذا باطل لان التقرر الذى يقول
اصحاب الجعل البسيط انه اثر الجعل بالذات اما نفس الماهية بما هى هى او زائد عليها فان كان زائدا عليها بطل القول بالجعل
البسيط اذ على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجعل بل يكون اثر الجعل بالذات انضاف الماهية بالتقرر الذى
هو زائد عليها وان كان نفس الماهية فالقول بان نفس الماهية بما هى هى ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
مصداقا للوجود ثم الماهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بانضياف صفة اليها هى الوجود فيكون عروض تلك الصفة
للماهية بعد مرتبة تقررها محتاجا الى جاعل يجعل الماهية بعد تقررها متصفة بتلك الصفة فيبطل القول بالجعل البسيط ويلزم
ارتكاب القول بجعلين جعل يكون اثره بالذات نفس تقرر الماهية وجعل مؤلف يكون اثره بالذات جعل الماهية بعد تقررها
متصفة بصفة زائدة عليها عارضة لها فى الوجود وبطلان ذلك اظهر من ان يخفى واما ان لا يزيد عليها ولا ينضاف اليها امر
آخر يصيرها مصداقا للموجودية فكون الماهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التى هى التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود فى تلك
المرتبة مع انه لم يزد عليها بعد تلك المرتبة امر ما ترجيح بلا مرجح وان اريد بسبق التقرر على الوجود على طريق الجعل البسيط انه
ليس فى نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه الا نفس الماهية وهى المسماة بالتقرر ثم العقل ينتزع
منها معنى الصيرورة والكون فهذه الحكاية الذهنية هى المسماة بالوجود فالتقرر هو مرتبة المحكى عنه والوجود هو مرتبة الحكاية
وسبق التقرر على الوجود وسبق المحكى عنه على الحكاية فهذا معقول يحكم به الجعل البسيط لكن لما كان الوجود عبارة عن حكاية
التقرر فاذا كان التقرر مجهولا فلا سبيل الى السوال عنه الا بان يحكى عنه بالموجودية ولا الى الجواب عن السوال عنه الا

بان یحکی عنہ بالموجودیۃ فاذا کان تقرر مہیۃ العقار مجہولا وسئل عنہ فلابد وان یاتی السائل عنہ بما ہو حکایۃ التقرر فیقول
ہل ہی موجودۃ او یتلفظ بلفظ آخر یکون معناہ معنی ہل ہی موجودۃ اذ لابد فی السوال من تصور مفہوم التقرر و مفہوم التقرر
المتصور للذہن ہو الوجود فیکون ہذا السوال ہو السوال بالہل البسیط المشہوری ویکون الجواب عنہ بالہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ
ومنشاء الغلط الذی وقع فیہ من ابتدع القول بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ انہ لم یتفطن بان مرتبۃ التقرر ہی المحکی عنہا بالہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ فظن تلک المرتبۃ المحکی عنہا مرتبۃ حکایۃ وسماہا بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وہذا آفۃ قلۃ التدبر ولنزد ما حققنا ایضاحا لنزید
ہذا الظن عند من رزق الفہم افتضاحا فنقول لا یرتاب فی ان المہیات الحقیقیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا متحققۃ فی نفس الامر مع قطع
النظر عن ملاحظۃ الذہن وحکایتہ فاما ان یکون فی الواقع شیئان احدہما الحقیقۃ الانسانیۃ مثلا والثانی وجودہا العارض لہا
وہذا باطل لانہ لو کان الوجود عارضا لہا فی الواقع کانت المہیۃ مصداقا للموجودیۃ قبل عروض الوجود لہا والا کانت فی المرتبۃ
السابقۃ علی مرتبۃ عروض الوجود لا شیئا محضا فکیف تکون معروضۃ للوجود واذا کانت المہیۃ قبل عروض الوجود مصداقا
للموجودیۃ یکون عروض الوجود لہا لغوا ولا یکون ذلک العارض الذی فرض انہ وجود عاملا شیئا آخر وصاحب الافق المبین
والشلح وہما من الذین یدعون القول بالجعل البسیط لا یذہبون الی ان المتحقق فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ
شیئان المہیۃ والوجود العارض لہا فہم متفقون علی بطلان ہذا الشق واما ان یکون المتحقق فی الواقع شیئا واحدا ہی نفس المہیۃ
ویکون الوجود عبارۃ عما ینتزع منہا العقل من معنی الکون والصیرورۃ فح لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ وہی المسماۃ بالتقرر
ولا یکون الوجود فی الواقع فلیس فی نفس الامر الا فی مرتبۃ المصداق المحکی عنہ مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والثانیۃ مرتبۃ
الوجود وانما یکون فی الواقع المحکی عنہ مرتبۃ واحدۃ ہی المسماۃ بالتقرر ویکون الوجود عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ لتلک المرتبۃ ونظیر
ذلک ان الثوب الاسود اذا وجد فی الخارج وحکی الذہن عنہ بانہ اسود فہناک مصداق محکی عنہ ہو الثوب الموجود فی الخارج الذی فیہ حل السواد فی
الخارج وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور الثوب الاسود ونسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ المرکبۃ واما الثوب الاسود الموجود فی الخارج
فلیس قضیۃ ولا ہلیۃ مرکبۃ وانما ہو مصداق الہلیۃ المرکبۃ فکذلک اذا تقررت المہیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا فی نفس الامر وحکی الذہن بانہا متقررۃ او کائنۃ
او موجودۃ فہناک مصداق محکی عنہ ہی نفس تلک المہیۃ بما ہی ہی بلا زیادۃ امر علیہا وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور
تلک المہیۃ المتقرر والموجود ونسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ واما نفس الماہیۃ التی ہی مصداقیا
فلیست قضیۃ ولا ہلیۃ بسیطۃ اصلا ولا تغایر بین قولنا المہیۃ متقررۃ بین قولنا المہیۃ موجودۃ الا فی اللفظ لان الوجود عبارۃ عن حکایۃ ذلک المصداق
الذی ہو نفس المہیۃ سوا عبر عن تلک الحکایۃ بلفظ الوجود او بلفظ التقرر او بلفظ الصیرورۃ او بلفظ الکون او بلفظ آخر فان
کثرۃ الالفاظ المعبرۃ لا یجعل المعنی المعبر عنہ کثیرا فالمعقول من تقدم التقرر الذی ہو اسم لنفس المہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی

Marfat.com

على الوجود الذى هو عبارة عن حكايتها الذهنية هو تقدم المحكى عنه على الحكاية فليس هناك مصداقان يكون احدهما محكيا عنه للقضية الهلية البسيطة الحقيقية والآخر مصداقا للقضية الهلية البسيطة المشهورية ولا حكايتان يكون احدهما حاكية للبسيطة حقيقية والاخرى هلية بسيطة مشهورية ويكون احدهما حكاية عن مرتبة والاخرى حكاية عن مرتبة اخرى ولو كان للهوية فى نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود فاما ان يكون مرتبة التقرر منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت اولا تكون كذلك فعلى الثانى يكون تلك المرتبة لا شيئا محضا فلا تكون مرتبة فى نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون فى نفس الامر الا مرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة التقرر او بمرتبة الوجود او باسم آخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود منشأ لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون تلك المرتبة بحقيقة مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى اذ مرتبة الوجود هى مصداق الكون والثبوت لا غير فقد تحقق ان مرتبة الوجود هى مرتبة حكاية الذهن لا غير وقد ظهر بما ذكرنا ان ما قال الشارح فى الحاشية المعلقة على قوله على ما يحكم به الجعل البسيط اذ تحصيل هذه المرتبة المتقدمة على الموجودية من فروع الجعل البسيط واما عند القائلين بالجعل المؤلف فلعل بين المرتبتين تلازما ومعية بالذات كما لا يظهر بالتامل انتهى ناش من عدم التامل وهذا ايضا من تعليم معلمه حيث قال فى الافق المبين سبق فعليته لماهيته على الوجود انما يستقيم على تلك المحجة فيقال صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجدوا ما الذين لا يثبتون الجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارهم لكن تاخر اللواحق المنضمة الانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة من مرتبة قوام الماهية كما يكون من البطريات انتهى وانت تعلم انه معترف بان الوجود نفس الصيرورة كما سبق حيث نقلنا كلامه فقوله صار الانسان فوجد هو القول بانه وجد الانسان فوجد ولا يستصح هذا الا من خرج عن الانسانية واما قوله لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فهو ايضا سخيف على رأيه لان الانسان اذا صدر وفاض قوامه بعد ما لم يكن صار فى مرتبة قوامه انسانا ومصداقا لنفسه وحين لم يكن لم يكن انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا اصلا فهو مصداق لنفسه فى مرتبة قوامه فمصداق صار الانسان وصار الانسان انسانا واحد وليس هو عنده فى مرتبة قوامه مصداقا للوجود والا فلا معنى لقوله بل صدر الانسان وفاض قوامه اذ لو كان فى مرتبة القوام مصداقا للوجود كان صدر الانسان وفاض قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متاخرا عن صدر الانسان وفاض قوامه فلا يصح تخلل الفاء بينهما ويبطل سبق فعلية الماهية على الوجود واذا كان الانسان فى مرتبة القوام مصداقا لنفسه وذاتياته ولم يكن مصداقا للوجود صح ان يقال صار الانسان انسانا او حيوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنى لنفى ذلك واما قوله بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجد فالكلام

Marfat.com

معناه ان الانسان فی مرتبۃ صدورہ وقوامہ لیس مصداقا للموجودیۃ وانما یصیر مصداقا للموجودیۃ بعد تلک المرتبۃ فہذا باطل فانہ
لو لم یکن فی مرتبۃ صدورہ وقوامہ مصداقا للموجودیۃ فاما ان یزید علیہ بعد تلک المرتبۃ فی نفس الامر عارض یقوم بہ فیکون الوجود
عبارۃ عن ذلک العارض والموجودیۃ عبارۃ عن المعروضیۃ لہذا العارض وہذا مع کونہ باطلا بما ذکرنا من البیانات القاطعۃ
مما یعترف ببطلانہ صاحب الافق المبین ایضا حیث قال انہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس المہیۃ ثم العقل یضرب من التحلیل
ینتزع منہا معنی للموجودیۃ والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم نفس المہیۃ بحسب ذلک
الظرف لا امر زائد یقوم بہا فیصح الحمل انتہی وقال ایضا الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او
انتزاعا بل من نفس ذات الموضوع المجعولۃ بجعل الجاعل ایاہا انتہی وقال ایضا المقصود بالوجود صیرورۃ الماہیۃ وموجودیتہا
الماخوذۃ من نفس المہیۃ المتقررۃ لا معنی یلحق المہیۃ فیشتق منہ الموجود ویحمل علیہا کما یکون فی السواد والاسود کما ان الانسانیۃ
مفہوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان انتہی فہذہ المقالات نصوص علی ان الوجود لیس امرا یعرض المہیۃ
ویقوم بہا فی نفس الامر وانما ہو اعتباری عقلی وحکایۃ ذہنیۃ فہذا الشق یعترف ہذا القائل ببطلانہ اولا یزید علیہ بعد تلک المرتبۃ
فی نفس الامر عارض یقوم بہ فعدم کونہ مصداقا للوجود فی تلک المرتبۃ وصیرورتہ مصداقا للوجود بعد تلک المرتبۃ مع عدم زیادۃ
امر ما ترجیح بلا مرجح فیکون مستحیلا باطلا وان کان معناہ ان الانسان اذا صدر وفاض قوامہ وان کان مصداقا للموجودیۃ فی تلک المرتبۃ فی
الواقع لکن انتزاع الذہن معنی الوجود عنہ متاخر عن تلک المرتبۃ فہذا صحیح لان حکایۃ الذہن متاخرۃ عن المحکی عنہ والانتزاع متاخر
عن المنتزع لکن تاخر انتزاع الذہن معنی الموجودیۃ عن الماہیۃ الموجودۃ فی نفس الامر لا یمکن ان ینکرہ الذین لا یومنون بالجعل البسیط
ایضا ومن الذی یمکنہ انکار تاخر انتزاع الحکایۃ الذہنیۃ عن المحکی عنہ بل کل حکایۃ ایۃ حکایۃ کانت اذا انتزعت من المحکی عنہ الواقعی
کان انتزاعہا الذہنی متاخرا عن المحکی عنہ الواقعی حتی ان حکایۃ الذہن بکون الجسم اسود عن الجسم الاسود متاخرۃ عن تحقق
الجسم الاسود فی الواقع ولا اختصاص لتاخر الحکایۃ الذہنیۃ عن المحکی عنہ الواقعی بمذہب الجعل البسیط وہذا القائل جعل سبق
فعلیۃ الماہیۃ علی الوجود من فروع الجعل البسیط وقال ان سبق فعلیۃ الماہیۃ انما یستقیم علی تلک الحجۃ ثم قولہ ہذا لا یمکن حملہ علی
ہذا المعنی ایضا اذ لیس معنی فوجد ہو ان انتزاع الذہن معنی الوجود من الماہیۃ المتقررۃ الواقعیۃ لیس ضروریا فیجوز ان لا ینتزع
الذہن معنی الوجود من المہیۃ المتقررۃ اصلا بان یلتفت الیہا الذہن ولا یحکی عنہا بالموجودیۃ وانکان معناہ ان الانسان
اذا صدر وفاض قوامہ امکان صحۃ انتزاع معنی الوجود متاخرۃ عن تلک فہذا ایضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدر وفاض من
قوامہ فہو فی مرتبۃ صدورہ وقوامہ مصحح لانتزاع معنی الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاتہ بما ہی ہی ولا یمکن ان یقال انہ
فی مرتبۃ صدورہ وقوامہ لیس مصححا لانتزاع معنی الوجود ثم بعد تلک المرتبۃ یصیر مصححا لانتزاع معنی الوجود لانہ لو کان کذلک

ے ان الذہن انتزع منہ معنی الوجود والیقین ان انتزاع الخ

Marfat.com

كان الوجود صفة عارضة له فى نفس الامر فيبطل ما قال فى ما نقلنا عنه آنفا انه ليس فى ظرف الوجود الا نفس الماہیۃ الی آخر ما قال و
ان الوجود المطلق بمعنی مصدری لا یوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا و انه ماخوذ من نفس المہیۃ کما ان
الانسانیۃ مفہوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان علی انا ابطلنا ذلک مرارا و ان کان مراده ان مفہوم
صحۃ انتزاع معنی الوجود ای ہذا المفہوم الانتزاعی الاعتباری متاخر عن تلک المرتبۃ فظاہر ان ہذا لیس معنی فوجد و ان
ہذا یستقیم علی طریق الجعل المؤلف ایضا و اما قوله و اما الذین لا یومنون بالجعل البسیط فلعل القول بالمساوقۃ اصح لانظارہم
فان اراد فیه بالمساوقۃ التلازم و المعیۃ بالذات کما فہمه الشارح و صرح به فی الحاشیۃ و یدل علیه استدراک ہذا القائل بقوله لکن
تاخر اللواحق المنضمۃ و الانتزاعات اللاحقۃ و الاعتبارات العارضۃ عن مرتبۃ قوام المہیۃ کما یکون من الفطریات فانا ان یرید
ان القول بالمساوقۃ مما یقول به اصحاب الجعل المؤلف و انه مما یفضی الیه انظارہم فہذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف
یقولون بان اثر الجعل بالذات خلط المہیۃ بالوجود و نفس المہیۃ اثرله بالعرض و بالذات سابق علی ما بالعرض فاین المعیۃ
بالذات و اما ان یرید ان القول بالمساوقۃ اصح لانظارہم و ان لم یکونوا قائلین به فہذا ایضا باطل لان القول بالجعل
المؤلف مفض الی القول بتقدم خلط المہیۃ بالوجود بالذات علی فعلیۃ الماہیۃ لان خلط المہیۃ بالوجود اثر الجعل المؤلف بالذات
و فعلیۃ المہیۃ اثرله بالعرض و ما بالذات سابق علی ما بالعرض و ان کان القول بسبق الخلط بالوجود علی المہیۃ باطلا فی نفسه و
ان اراد بالمساوقۃ معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیه علی ان کلامه لا یلائم ان یراد بها معنی آخر کما لا یخفی و اما قوله لکن تاخر اللواحق
المنضمۃ و الانتزاعات اللاحقۃ و الاعتبارات العارضۃ عن مرتبۃ قوام المہیۃ کما یکون من الفطریات فان اراد به الزام القائلین
بالجعل المؤلف الذاہبین الی کون الوجود من العوارض الزائدۃ علی نفس المہیۃ فہذا الالزام صحیح لان من یذہب الی کون الوجود
عارضا للمہیۃ یلزمه ان یقول بتاخره عن المہیۃ ضرورۃ تاخر العارض عن المعروض سواء کان العارض انضمامیا او انتزاعیا لکن لا
یستقیم القول بتاخر الوجود عن مرتبۃ قوام المہیۃ علی طریق الجعل البسیط فان الوجود علی طریق الجعل البسیط لا یمکن ان یکون من
عوارض المہیۃ کما بینا مرارا بل نسبۃ الوجود الی المہیۃ علی طریق الجعل البسیط نسبۃ الانسانیۃ
الی الانسان فلیس الوجود علی ہذا الطریق من العوارض المنضمۃ و الانتزاعات اللاحقۃ و الاعتبارات
العارضۃ و ان اراد باثبات ما فرعه علی القول بالجعل البسیط من ان سبق فعلیۃ المہیۃ علی الوجود انما یستقیم علی طریق الجعل البسیط فہذا
ہذر کیف و الوجود علی طریق الجعل البسیط لیس من اللواحق المنضمۃ و لا من الانتزاعات اللاحقۃ و لا من الاعتبارات العارضۃ بل
ہو عبارۃ عن حکایۃ نفس المہیۃ لمصداق نفس الماہیۃ فلا معنی لتاخره عن الماہیۃ کما عرفت فتحقق بما ذکرنا ان القول بتقدم
مرتبۃ التقرر علی مرتبۃ الوجود مبنی علی عدم فہم معنی مرتبۃ التقرر و مرتبۃ الوجود و صاحب الافق المبین لم یتیسر له فہم معنی مرتبۃ

Marfat.com

انتقر ایضا فانه قال فی الافق المبین بعد ما ذکر ان الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدء للحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا و
اورد بیان حقیقته ان موضوعه فی الاعیان لا غیر فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه فی العین او فی الذهن اصطلح علی التعبیر عنها بفعلیته
الماهیة ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحیثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع لیسمی بالوجود ویعبر عنه بالموجودیة فان تقرر الماهیة وفعلیتها وان لم
ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها وفعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل معیار صحة
انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهی وهذا الکلام لیس تحته معنی فان مرتبة ذات موضوع الوجود فی العین او
فی الذهن اما ان یکون عبارة عن نفس ذاته بلا زیادة امر ما علیها اصلا او یکون عبارة عن ذاته مع امر زائد علیها فعلی الثانی یکون اثر
الجعل البسیط المعبر عنه بفعلیة الماهیة المسمی باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلک الامر الزائد فیطل القول بالجعل البسیط ویکون هذا قولا بالجعل
المولف وعلی الاول فاما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان الوجود یقترن بها بعد مرتبة نفس ذاتها بعدیة عقلیة ذاتیة غیر الفکاکیة
فهذا باطل لان الوجود حکایة عن نفس الذات وتعبیر ذهنی عنها ولیس امر یقترن بالذات وهذا القائل یعترف بهذا حیث یقول ان حقیقته
هو ان موضوعه فی الاعیان ولیس تحته ذا من مبدء للحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه لیس معنی یلیق الماهیة فیشتق منه للوجود
کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر یقترن بالانسان واما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان التقرر والفعلیة مصداق
الوجود وصحیح لانتزاعه ومطابق للحکایة به فلا معنی لقوله وان لم ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل فان التقرر والفعلیة لا ینسلخ عن مصداقیة
الوجود وتصحیح انتزاعه فی اعتبار العقل ایضا وهل بذا الاکان یقال حقیقة الانسان لا تنسلخ عن اقتران الانسانیة ومصداقیتها الا فی اعتبار
العقل وایضا لا معنی لقوله الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها فانه ان اراد بان التقرر والفعلیة مستتبعة لمصداق الموجودیة ومصداق
الموجودیة مسبوق بها فهذا باطل فان الفعلیة نفس مصداق الموجودیة فلا معنی لکونها مستتبعة لمصداق الموجودیة وکون مصداق الموجودیة
مسبوقا بها فان استتباع الشئ لنفسه وکون الشئ مسبوقا بنفسه غیر معقول وان اراد ان الحکایة الذهنیة بان الماهیة موجودة مسبوقة بالفعلیة
والفعلیة مستتبعة لهذه الحکایة الذهنیة فهذا معقول لکن الموجودیة لیست عبارة عن حکایة الذهن بان الماهیة موجودة ولا اختصاص
لهذا الاستتباع وهذه المسبوقیة بالفعلیة والموجودیة ولا بالقول بالجعل البسیط بل هو مطرد فی کل محکی عنه وحکایة فان کون الجسم اسود مثلا
فی الواقع مستتبع للحکایة الذهنیة بان الجسم اسود وهذه الحکایة الذهنیة مسبوقة به وایضا من العجائب المستلذ تقرر الماهیة وفعلیتها عن الحکایة الذهنیة
بانها موجودة اذ یجوز ان لا یحکی الذهن عن ماهیة متقررة بانها موجودة بل ان لا یلتفت الذهن الیها اصلا ثم قوله وفعلیة تقرر الماهیة
بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود نص علی ان مصداق للموجودیة وحمل الوجود لیس زائدا علی
الفعلیة والتقرر فلا معنی لکون الفعلیة مستتبعة للموجودیة وکون الموجودیة مسبوقة وهل بذا الاکان یقال ذات الانسان مستتبعة
للانسانیة والانسانیة مسبوقة بها ومن العجائب ما قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله وفعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع

Marfat.com

الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق الوجود وہو قولہ وامافی القیوم الواجب بالذات فمعیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق حمل
الوجود ہو نفس الحقیقۃ المقدسۃ بنفس الذات وسبیل نسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ المقدسۃ سبیل نسبۃ الانسانیۃ الی نفس ذات
الانسان مثلا وکون المعنی المصدری متاخرا عن مرتبۃ نفس الذات لاینافی کون مفہوم المحمول وہو الموجود منحفظا فی تلک المرتبۃ کما ان
المعنی المصدری الانتزاعی الذی ہو الانسانیۃ متاخر عن نفس الذات ومفہوم المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبۃ الہویۃ
من حیث ہی ہی لان العقل یحکم ان الانسانیۃ المنتزعۃ آخرا لیس مطابقہا وما ینتزع ہی منہ الا نفس ذات الانسان وبالجملۃ مہما کان
مطابق المعنی المصدری المنتزع آخرا نفس جوہر ذات الموضوع بذاتہ کان مفہوم المحمول الماخوذ من ذلک المعنی منحفظا مع الموضوع فی مرتبۃ
جوہر ذاتہ بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی فی تلک المرتبۃ بل یکون منتزعا آخرا لکن من نفس الذات فحسب انتہی وہذہ ایضا الفاظہم لم تصدر
عن فہم ورویۃ فان ما قال یدل علی انہ لیفرق بین الذات الواجبۃ والذات الممکنۃ بان معیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق
حمل الموجود نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ بنفس الذات ونسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات
الانسان بخلاف الذات الممکنۃ وعلی انہ لیفرق بین الموجودیۃ وبین مفہوم الموجود بکون الموجودیۃ متاخرۃ عن الذات وکون مفہوم الموجود
منحفظا فی مرتبۃ الذات وکلا الفرقین مما لا یعقل اما الفرق بین الذات الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ بزعم فلان الفرق بین الذات
الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ ہو ان لا ذات للممکن بلا جعل جاعل بخلاف الذات الواجبۃ لا ان مصداق حمل الموجود علی الذات
الواجبۃ نفس الذات ومصداق حملہ علی الذات الممکنۃ ذاتہا مع امر زائد واما الحیثیۃ التعلیلیۃ فخارجۃ عن المصداق ونسبۃ الموجودیۃ الی
الذات الممکنۃ ایضا نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان وہذا القائل معترف بذلک کما سبق نقلہ وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی
فواتح مبحث الجعل واما الفرق بین الموجودیۃ ومفہوم الموجود بما ذکر فلان مفہوم الموجودیۃ ومفہوم الموجود کلیہما مفہومان انتزاعیان
فمنشأ انتزاعہما نفس الذات الواجبۃ المقدسۃ او نفس الذات الممکنۃ بلا امر زائد والمفہومات الانتزاعیۃ لہا نحوان من التقرر الاول تقرر
مناشی انتزاعہا والثانی تقررہا فی الذہن بعد الانتزاع فتقررہا بالنحو الاول ہو نفس تقرر الذات فلا شئ منہما بہذا النحو من التقرر
متاخر عن نفس الذات فضلا بہذا النحو من التقرر کما ان مفہوم الموجود منحفظ فی مرتبۃ الذات کذلک مفہوم الموجودیۃ منحفظ فی مرتبۃ الذات وتقررہ
ہما بالنحو الثانی متاخر عن الذات تاخر الحکایۃ عن المحکی عنہ والانتزاعی عن منشأ الانتزاع فکما ان انتزاع مفہوم الموجودیۃ وتقررہا
فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات کذلک انتزاع مفہوم الموجود وتحققہ فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات فلا معنی
للفرق بین الوجود ومفہوم الموجود بکون الوجود متاخرا عن الذات وکون مفہوم الموجود منحفظا فی مرتبۃ الذات وکون نسبۃ الموجودیۃ
المصدریۃ الی الذات الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان مع انہ لا یصح علی رائہ لان الوجود عندہ مشترک معنوی بین
جمیع الموجودات والحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ عندہ مبائنۃ للممکنات مبائنۃ بالذات فلو کان نسبۃ الوجود الی الحقیقۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ

الی ذات الانسان کان اشتراک الوجود بین الکل کاشفا عن انبساط الحقیقۃ المقدسۃ علی الکل کما ہو مذہب الصوفیۃ وہذا القائل
بمراحل عن تصورہ وتخیلہ فضلا عن التصدیق بہ وتحصیلہ لایجدی فی الفرق بین الموجودیۃ ومفہوم الموجود بما زعم شیئا فانہ کما ان
الانسانیۃ بوجودہا الذہنی الانتزاعی متاخرۃ عن نفس ذات الانسان وتقررہا الذی ہو نفس ذات الانسان غیر متاخرۃ عنہا کذالک مفہوم
الانسان بوجودہ الذہنی الانتزاعی الظلی متاخر عن نفس ذات الانسان وتقررہ الذی ہو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنہا کما
بنیا فی الموجودیۃ ومفہوم الموجود بعینہ وحال الموجودیۃ ومفہوم الموجود بالقیاس الی الذات الحقۃ الواجبۃ فی ان تقررہما الواقعی
نفس الذات وتحققہما فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عنہا کحال الموجودیۃ ومفہوم الموجود بالقیاس الی الذات الممکنۃ فی ان تقررہما
الواقعی نفس الذات الممکنۃ بلا زیادۃ امر وتحققہما فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عنہا وانما الفرق ہو ان لاذات للممکن بالجعل الجاعل
بخلاف الواجب عز مجدہ ومن العجائب العجیبۃ ما قال فی القبسات من ان الممکن بالذات خالیۃ امکانہ الذاتی صدق سلب تقررہ
ووجودہ بحسب نفس ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل فی متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء
الجاعل والامکان الذاتی حقیقۃ ہلاک الذات المتقررۃ الموجودۃ بالفعل وبطلانہا ولیستہا فی مرتبۃ نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی لذا کان
ہو بالقوۃ اشبہ منہ بالعدم والفاعل المفیض لفعل تقرر الذات المعلولۃ ووجودہا فخرجہا من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق
نفس الامر لا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی والکانت ہی ایضا من مراتب نفس الامر لا من معتملات الاوہام فان ذلک من
المتنعات بالذات وتستحیل ان تصیح بتاثیر الجاعل انتہی وہذا الکلام صریح فی ان التقرر عندہ من العوارض الزائدۃ علی المہیۃ المتاخرۃ
عن مرتبۃ نفسہا بما ہی ہی فی نفس الامر کالسواد وان للمہیۃ فی نفس الامر مرتبۃ بحسبہا یصدق سلب التقرر والوجود عنہا والفاعل المفیض
لفعل ذلک العارض الذی یصدق سلبہ عن المہیۃ من حیث ہی ہی فی نفس الامر والفعل ذلک العارض فی مرتبۃ نفسہا فان کون العارض
فی مرتبۃ ذات المعروض من حیث ہی ہی من المتنعات بالذات فیستحیل ان تصیح بتاثیر الفاعل اذ تاثیر الفاعل انما یکون فی الممکنات
بالذات واذا کان ہذا حال التقرر فیکون حال الوجود المسبوق بالتقرر عندہ ہذہ الحال بالطریق الاولی وانت تعلم ان ہذا ہذیان لیس تحتہ
معنی فانہ لو صدق سلب التقرر والوجود عن المہیۃ الممکنۃ المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہی متقررۃ الذات حاصلۃ الوجود بالفعل فی
متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل کما زعم فما ہی فی مرتبۃ ذاتہا المرسلۃ من حیث ہی ہی التی یصدق سلب التقرر والوجود
عنہا بحسب تلک المرتبۃ ذات اولا فعلی الثانی یصدق سلب نفسہا عنہا وسلب انیاتہا عنہا بحسب تلک المرتبۃ فلا یکون مرتبۃ
نفسہا من حیث ہی ہی من مراتب ذواتہا فی نفس الامر وہذا القائل معترف بان للمہیۃ من حیث ہی لیست الا ہی ولیس لہا من
تلک الحیثیۃ الا جوہریاتہا وعلی الاول ہی فی تلک المرتبۃ مصداق التقرر والوجود اذ مصداق التقرر والوجود ہی نفس الذات من حیث
ہی ہی بلا امر یقوم بہا انضماما او انتزاعا کما یعترف بہ غیر مرۃ وایضا فتقرر الذات المعلولۃ الذی یفعلہ الجاعل المفیض لا فی مرتبۃ

نفسہا من حیث ہی ہی یکون لامحالۃ نائلا علی نفس ذاتہا فقد بطل القول بالجعل البسیط ولزم القول بالجعل المؤلف مع زیادۃ
فظاعۃ وہی تکاب القول بان للممکن ذاتا قبل افاضۃ الجاعل ثم انہ اعترف بان نسبۃ الوجود الی الماہیۃ الممکنۃ نسبۃ الانسانیۃ الی
ذات الانسان وبان الوجود لیس امرا یقترن ویلحق الماہیۃ فیشتق منہ الموجود کما ان الانسانیۃ مفہوم ماخوذ من نفس الذات لا امر
یقترن بالانسان وفی ہذا الکلام تعدی حتی زعم ان التقرر والوجود کلیہما یصدق سلبہما عن الماہیۃ من حیث ہی ہی فعلی ما
زعم یصدق سلب الانسانیۃ ایضا عن ماہیۃ الانسان من حیث ہی ہی وتجویز ذلک خروج عن الانسانیۃ ثم لایخفی ان مرتبۃ
الذات الممکنۃ من حیث ہی ہی التی یزعم انہا من حیث ہی ہی لیست الا ہی ولیس لہا من تلک الحیثیۃ الا جوہریاتہا وان
الجاعل المفیض لفعیل تقررہا بعد تلک المرتبۃ اما ذات قبل ان یفعل الجاعل المفیض تقررہا فہذا قول بثبوت الذوات الممکنۃ
قبل الجعل کما یعزی الی المعتزلۃ بل قول بوجوب الذوات الممکنۃ اوذات بجعل الجاعل وہی التقرر الذی یفعلہ الجاعل
فلا یصدق سلبہ عنہا علی ان لبطلان ما زعم اظہر من ان تجشم لہ بیان وما ذکر من ان الممکن بالذات شاکلۃ امکانہ الذاتی
صدق سلب تقررہ ووجودہ بحسب نفس ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی حین ما ہو متقرر الذات حاصل الوجود فی متن الاعیان
وحاق الواقع من تلقاء الجاعل ان اراد بہ ان التقرر والوجود من عوارض ذاتہ المرسلۃ من حیث ہی ہی فیصدق سلبہما عنہا
بحسب نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی کما یصدق سلب السواد والبیاض وغیرہما من العوارض عن الذات المعروضۃ
لہا من حیث نفسہا المرسلۃ من حیث ہی ہی فہذا باطل فان التقرر والوجود بحسب المصداق نفس ذواتہا المرسلۃ من حیث ہی
ہی فلا یصدق سلبہما عنہا من حیث ہی ہی کما لا یصدق سلب نفسہا وذاتیاتہا عن نفسہا من حیث ہی ہی ولا مجال لتوہم کونہما
من العوارض علی مذہب الجعل البسیط فلیس ما ذکر شاکلۃ الامکان الذاتی وانما شاکلۃ الامکان الذاتی جواز لیسیۃ نفس
الذات الممکنۃ اذ لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل الا ان لہ ذاتا ہی مصداق نفسہا وذاتیاتہا فی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی ویصدق
سلب التقرر والوجود بحسب تلک المرتبۃ فان ہذا ظاہر البطلان کما عرفت وان اراد ان شاکلۃ امکانہ الذاتی جواز لیسیۃ ذاتہا
فی حین تقررہا او تقررہا لیس واجبا بالذات فہذا صحیح لکن لا یلزم منہ ما زعم من صدق سلب التقرر والوجود عن مرتبۃ ذاتہا
المرسلۃ من حیث ہی ہی وانما یستقیم لو کان التقرر والوجود من عوارضہا ولا سبیل علی ذلک علی تقدیر القول بالجعل البسیط ثم انہ
قال فی التعلیقات وبعض لعلک تکون بما القی الیک من الضوابط والقوانین منتمیا الی مذہب العقل الصراح مستیقنا ان مرتبۃ
التقرر والفعلیۃ متقدمۃ علی مرتبۃ الوجود بمفہومہ المصدری الذی لا یتکثر الا بتکثر الموضوعات ولا یتصور لہ فرد سوی الحصۃ
ولا تخصص الا بالاضافۃ لا قبلہا فالصحیح صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا فصار موجودا علی سبیل الصیرورۃ
الاتیلافیۃ المستدعیۃ بمفہومہا صائرا ومصیرا الیہ بل اقول صار الانسان علی شاکلۃ الصیرورۃ البسیطۃ الغیر المستدعیۃ

Marfat.com

بحسب المفهوم الاصائر انقطاعی بجوہر جوہر ذاتہ وتقرر نسخ حقیقتہ فوجدای انتزعت منہ الموجودیۃ المصدریۃ لانہا اول ماینتزع
من الذات المتجوہرۃ والحقیقۃ المتقررۃ من العوارض اللاحقۃ والمفہومات التالیۃ اذ لیس یحکی بہا الاعن نفس الذات الواقع
جوہرہا فی ظرف الموجودیۃ فمرتبۃ الموجودیۃ المنتزعۃ المتاخرۃ حکایۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ المتقدمۃ وتابعۃ لنفس تلک المرتبۃ
المتبعۃ ایاہا وتلک کون الوجود بمعنی الموجودیۃ المصدریۃ عارضا من عوارض الماہیۃ لاعین جوہرہا ولاجوہر یا من جوہریاتہا
وبیزانہ ومعیارہ بل مرجعہ ومصیرہ ومآلہ ومعادہ ہو کون الماہیۃ غیر متقررۃ بنفسہا بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفیض لفعل
ذاتہا وبجعل نفسہا ومبدع ستہا ولفیض جوہرہا انتہی والمقصود من نقل ہذا الکلام التنبیہ علی اعاجیب لیست منہ مستعجبۃ وہی
وجوہ الاول انہ قد حکم فیما سبق نقلہ من کلامہ بان التقرر متاخر عن نفس الماہیۃ من حیث ہی ہی وانہ لیصدق سلبہ عن الماہیۃ
من حیث ہی ہی وانہ لیفعلہ الجاعل لافی مرتبۃ نفسہا من حیث ہی ہی فلا محید لہ من القول بکون التقرر من عوارض الماہیۃ
وحکم ہذا الکلام بان مرتبۃ التقرر متقدمۃ علی مرتبۃ الموجودیۃ فلا یکون الموجودیۃ اول ماینتزع من الذات المتجوہرۃ والحقیقۃ
المتقررۃ من العوارض اللاحقۃ والمفہومات التالیۃ بل یکون الاول ہو التقرر فان الحرکون التقرر من عوارض الماہیۃ وذہب
الی انہ عین الماہیۃ بطل کلامہ الذی نقلناہ سابقا الثانی ان قولہ اذ لیس یحکی بہا الاعن نفس الذات الواقع جوہرہا فی ظرف
الموجودیۃ ان اراد بہ انہ لیس یحکی بالموجودیۃ الاعن نفس الذات بماہی ہی الواقع نفسہا بلا زیادۃ امر علیہا فی الواقع ونفس الامر
ای الخارج او الذہن من دون ان یکون الوقوع فیہ من عوارضہا فی نفس الامر فہذا حق فان الوجود حکایۃ عن نفس الذات
بماہی ہی من دون زیادۃ امر ما علیہا لکن علی ہذا التقدیر لا یکون الوجود من العوارض اللاحقۃ والمفہومات التالیۃ فان
العارض لا یکون حکایۃ عن نفس جوہر ذات المعروض من حیث ہی ہی بل یکون حال الوجود بالنسبۃ الی الذات حال
الانسانیۃ بالنسبۃ الی ذات الانسان فعلی ہذا التقدیر عد الوجود من عوارض الماہیۃ من قبیل عد الانسانیۃ من عوارض
الانسان وان اراد بہ انہ لیس یحکی بالموجودیۃ الاعن نفس الذات المعروضۃ للوقوع فی ظرف الموجودیۃ فہذا باطل فان
الوقوع فی ظرف الموجودیۃ لیس عارضا للماہیۃ فی نفس الامر والا کانت الماہیۃ سابقۃ فی نفس الامر علی عروض الوقوع لہا فی
نفس الامر وہو علی ہذا التقدیر یکون الوقوع فی نفس الامر اول العوارض المنتزعۃ عن الماہیۃ فلا یکون الوجود اولہا کما زعم الثالث ان
قولہ فمرتبۃ الموجودیۃ المنتزعۃ المتاخرۃ حکایۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ المتقدمۃ ان اراد بہ ان مرتبۃ الموجودیۃ المنتزعۃ بوجود
ہا الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ متاخرۃ عن الفعلیۃ الواقعۃ اعنی نفس الماہیۃ التی ہی مصداقہا المحکی عنہ المتحقق فی نفس الامر مع
قطع النظر عن لحاظ الذہن وانتزاعہ فہذا حق لکن ہذا النحو من التاخر متحقق فی کل حکایۃ بالقیاس الی المحکی عنہ فالحکایۃ بان
الانسان انسان متاخر عن نفس الانسان المحکی عنہ فالحکم بکون الموجودیۃ متاخرۃ عن الفعلیۃ کالحکم بکون انسانیۃ

الانسان متاخرة عن الانسان وهذا النحو من التاخر ليس مما يبحث عنه ويتكلم فيه وانما الكلام فى التاخر بحسب المصداق ولا شك
فى ان انسانية الانسان ليست متاخرة بحسب المصداق عن الانسان فكذلك الموجودية ليست متاخرة بحسب المصداق عن
الفعلية التى هى نفس المهية فان مصداق الموجودية هى نفس الماهية بلا زيادة امر عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما اعترف
به غير مرة وان اراد به ان مرتبة الموجودية متاخرة بحسب المصداق عن مرتبة الفعلية فهذا باطل قد عرفت بطلانه مرارا الرابع ان
قوله مرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة مبطل لما اخترع من الهلية البسيطة الحقيقية فان
الموجودية لما كانت حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة كانت الهلية البسيطة التى سماها بالمشهورية وهى التى محمولها الموجود
قضية حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة باعترافه فالهلية البسيطة الحقيقية التى اخترعها اما مشتملة على حكاية او لا فعلى الثانى
لا تكون قضية فضلا عن ان تكون هلية وعلى الاول فهى اما حاكية عن مرتبة الفعلية الواقعة فهى الهلية البسيطة التى سماها
بالمشهورية سواء عبر محمولها بلفظ الموجود او بلفظ آخر يعبر به عن حكاية مرتبة الفعلية الواقعة واما حاكية عن مرتبة اخرى فليبين تلك
المرتبة الاخرى الخامس ان ما ذكر من ان ملاك كون الوجود عارضا من عوارض المهية هو كون المهية غير متقررة بنفسها بل من
تلقاء الجاعل عجب عجاب فان هذا الملاك متحقق فى الحمل الاولى والحمل الذاتى فيكون نفس الشئ عارضا لنفسه وذاتيا له
عارضة لنفسه فيقال ان ملاك كون الانسان عارضا لنفسه وكون الحيوان والجوهر والناطق عارضة له كون الانسان غير
متقرر بنفسه بل ملاك كون شئ عارضا لشئ آخر ان لا يكون ذلك الشئ الآخر بنفسه بلا زيادة امر عليه انضماما او انتزاعا مصداقا
له وانما يكون مصداقا له بزيادة امر ما على نفس ذاته بما هى هى واما فرقه بين حمل الموجود على المهية وبين حمل نفسها وذاتيا تها
عليها بان حمل الموجود عليها بحيثية تعليلية بخلاف حمل نفسها وحمل ذاتياتها عليها فقد ابطلناه فيما سبق وسنعود الى ابطاله
انشاء الله العزيز فى موضع يليق به السادس ان ما ذكره من ملاك العروض متحقق فى الفعلية والتقرر ايضا فيكون الفعلية والتقرر
ايضا عارضة للمهية زائدة عليها فيبطل القول بالجعل البسيط ويكون اثر الفاعل خلط المهية بذلك العارض ولا يكون بقوله
يكون الوجود اول العوارض معنى بل يكون التقرر اول العوارض والمهية بين معنى التقرر الذى لا محيد له عن القول بكونه من
عوارض المهية ولا يكون بقوله يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها معنى اذ ما يفعل الجاعل ويجعله ويبدعه
ويفيضه هو التقرر وهو على ما بين من ملاك العروض من عوارض المهية لا ذاتيا ولا نفسها ولا سنخها ولا جوهرها السابع انه قال
فيما نقلنا عن القبسات سابقا ان الفاعل المفيض لفعل تقرر الذات المعلولة لا فى مرتبة نفسها ويقول فيما نقلنا عن القبسات
آنفا انه يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض تجوهرها فلعله لشئ ما قال اولا الثامن ان ما ذكره من ان الصحيح
صار الانسان فوجد بذر محض كما فصلنا سابقا فتحقق ما او مأنا اليه سابقا من ان الشارح ومعلمه ومن اقتفى اثرهما ضيعوا

Marfat.com

اعمارہم فی التلفظ بالجعل البسیط والتقرر والتجوہر والفعلیۃ والوجود ولم تیسر لہم فہم ما ہو المعنی والمقصود فضلوا من قبل واضلوا کثیرا وضلوا عن سواء السبیل والکلام وان افضی بنا الی التطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ والتحصیل **قولہ** قد تکون مجہولۃ نقل عنہ فی الحاشیۃ ای لا یعلم مخلوقیۃ نفسہا مع غزل النظر عن الوجود انتہی انت تعلم ان مرتبۃ التقرر عبارۃ عن نفس المہیۃ المتحققۃ فی نفس الامر التی یحکی عنہ بالوجود والوجود عبارۃ عما یحکی بہ عنہا فمعنی کون مرتبۃ التقرر مجہولۃ ان کان ہو ان لا یکون معنی مرتبۃ التقرر ومفہومہا معلوما فالسوال انما یکون بالاہل وان کان ہو ان لا یکون التصدیق بکون المہیۃ متقررۃ حاصلا ویکون مفہوم الماہیۃ متصورا ومفہوم التقرر متصورا وتیردد فی ان المہیۃ مصداق المفہوم المتصور ومطابق لصدقہ ام لا فالسوال یکون بہل البسیط الذی سماہ معلم الشارح مشہوریا فان مفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو الوجود لا غیر فان الوجود ہو عبارۃ عن حکایۃ نفس المہیۃ الواقعۃ لا غیر ومفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو تلک الحکایۃ بعینہا بلا فرق فاذا کانت مرتبۃ التقرر مجہولۃ بہذا المعنی فالسوال عنہا انما یکون بالہل البسیط المشہوری وتخییل الہل البسیط الحقیقی انما نشا من الغفلۃ عن ان السوال عن المصداق المحکی عنہ انما یکون بتصور مفہومین انتزاعیین حاصلین فی الذہن یعقد الذہن منہما مرکبا یجعلہ مرآۃ لملاحظۃ المصداق المحکی عنہ وعن ان السوال عن المہیۃ المتقررۃ انما یکون بحصول مفہوم الماہیۃ ومفہوم التقرر فی الذہن وترکیب الذہن منہما مرکبا یجعلہ الذہن مرآۃ للمہیۃ المتقررۃ الواقعیۃ وعن کون مفہوم التقرر الحاصل ہو معنی الوجود فتخییل ان السوال عن کون المہیۃ متقررۃ غیر السوال عن کونہا موجودۃ ناش عن سوء الفہم وقلۃ التدبر فان السوال بان المہیۃ ہل ہی موجودۃ لا یعنی بہ الا انہا ہل ہی متقررۃ فی الواقع ولا یعنی بہ انہا ہی موصوفۃ بصفۃ بعد تقررہا فی الواقع واما ما نقل عنہ فی الحاشیۃ ای لا یعلم مخلوقیۃ نفسہا مع غزل النظر عن الوجود فزیادۃ نغمۃ فی طنبور السخافۃ فان السوال عن مخلوقیۃ نفس المہیۃ انما یکون بالہل المرکب ایضا ممن الجائز ان یکون التصدیق بتقرر المہیۃ ووجودہا حاصلا ولا یکون التصدیق بمخلوقیۃ نفسہا حاصلا فان نفاۃ الصانع یصدقون بتقرر المہیۃ ووجودہا ولا یصدقون بمخلوقیتہا بل اصحاب الجعل المؤلف لا یعلمون مخلوقیۃ نفس المہیۃ مع غزل النظر عن الوجود ویصدقون بفعلیۃ الماہیۃ وتقررہا ووجودہا فالسوال عن کون المہیۃ مخلوقۃ مع غزل النظر عن الوجود ممن تیرد فی الایمان بالصانع والسوال عن کون نفس الماہیۃ اثر الخلق ممن تیرد فی حقیۃ الجعل البسیط لیس من قبیل الہل البسیط الحقیقی الذی تخیلہ معلم الشارح فافہم ولا تخبط **قولہ** فاذا کانت المہیۃ مجہولۃ القوام یصح السوال عن اصل قوامہا نعم لکن السوال عن اصل قوامہا انما یتصور بان یحصل فی الذہن مفہوم المہیۃ ومفہوم التقرر الذی ہو الوجود الذی ہو عبارۃ عن حکایۃ عن اصل القوام لا غیر فیکون ہذا السوال بالہل البسیط المشہوری لا غیر فان مفہوم القوام ومفہوم التقرر ومفہوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التقرر ومصداق

Marfat.com

الوجود واحد وانما التعدد فی اللفظ غایة الامر انهم خصوا فی اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعلیة بالمصداق واسم الوجود بالحکایة الذهنیة
فاذا الحکی الذهن عن المصداق واطلق لفظ التقرر والقوام والفعلیة علی الحکایة الذهنیة فالتقرر والقوام والفعلیة والوجود واحد
قوله بان یقال بل العقل هذا السوال عجیب فانه لایخلو اما ان یقدر له خبرا ولا یقدر فعلی الثانی لایکون هذا کلاما فضلا عن ان یکون
سوالا بهل وعلی الاول اما ان یقدر متقرر وما یخدوه مما یفید معنی الحکایة عن اصل القوام فهو بمعنی موجود فان الموجودیة عبارة عن حکایة
اصل القوام فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری لا غیر ولا یقدر غیر معنی الحکایة عن اصل القوام کمعنی صفة زائدة فیکون هذا
السوال بالهل المرکب فحذف الجزء فی هذا السوال تدلیس وتلبیس واما تفسیر هذا السوال لقبله ای بل مهیة متقررة هی العقل فزیادة
فی التدلیس فان قوله مهیة متقررة هی العقل اما ان یکون کلاما بان یکون مبتدا وخبرا فیکون المرجع الی قولنا هل العقل مهیة
متقررة فیکون متقررة بمعنی موجودة فان التقرر فی مرتبة الحکایة الذهنیة هو الوجود لا غیر ویکون اقحام لفظ المهیة حشوا
سخیفا فان السوال عن ثبوت مفهوم المهیة من حیز الهل المرکب اولا یکون کلاما ویکون هی العقل صفة بعد صفة للماهیة
فیحتاج الی تقدیر خبر لیکون کلاما والکلام فی ذلک الجزء المقدر وهذا کله آفة سوء الفهم **قوله** فبین السوال عن سنخ التجوهر نعم
بین السوال عن سنخ التجوهر بان یحکی عنه بالتقرر والوجود وبین السوال عن الحمل الاولی بون بعید لکن السوال عن سنخ التجوهر
بان لایحکی عنه بالموجودیة ومافی معناها لیس الا السوال عن الحمل الاولی فاذا سئل عن العقل وقیل هل العقل فاما ان یکون
هذا السوال کلاما فاما ان یعنی به السوال عن کونه متقررا فی الواقع فیکون هذا السوال بالهل البسیط المشهوری ویکون الجزء المقدر
هو مفهوم المتقرر الذی هو بعینه مفهوم الموجود ولا یغنی بتبدیل لفظ الموجود بلفظ المتقرر شیئا واما ان یعنی به السوال عن الحمل
الاولی ویکون الجزء المقدر هو مفهوم الموضوع فلا یکون ذلک بالهل البسیط الحقیقی الذی تخیله معلم الشارح وتفرد بابتداعه فان
السوال عن الحمل الاولی لیس من تبدعاته ولا هو من فروع الهل البسیط فتوهم کون الحمل الاولی مطلب الهل البسیط
الحقیقی الذی اخترعه توهم بعید واما ان یعنی به السوال عن ثبوت صفة للعقل فیکون السوال بالهل المرکب واما ان لایکون
هذا السوال کلاما بل یکون سوالا عن مفرد فیکون من قبیل السوال بما ولا محیص عن هذه الشقوق فلا سبیل الی القول
بالهل البسیط الحقیقی **قوله** من ان هذه الهلیة قال فی الحاشیة ای مطلوب هذا الهل وحاصله ان مرتبة قوام نفس المهیة لیست
الا هی فالمطلوب فی هذه المرتبة اما التصدیق المتعلق بعقد ینعقد منها ومن نفسها کقولنا العقل عقل ولا ریب فی انه لا امتناع
او العدم افادته لا یصلح ان یطلب او تصور متعلق بها فهو من اقسام ما الشارحة وهو ظاهر انتهی ولعلک قد تفطنت بما تلونا
علیک تفصیل هذا الایراد وتیقنت ان ما ذکره الشارح لدفعه من الفرق بین السوال عن سنخ التجوهر وبین السوال عن
الحمل الاولی لا یغنی شیئا قال بعض الشراح ما حاصله ان التصدیق انما یتعلق بهذه الهیئة الترکیبیة المرکبة من الموضوع والمحمول

تالیف

Marfat.com

رش ان

فالمحمول ان اخذ نفس قوام المهية فيرجع الى الحمل الاولى وان اخذ التقرر الذى هو من العوارض فمفاد الهيئة حينئذ هى المرتبة المتاخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به صاحب الافق المبين فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجهل التصورى فمسلم لكن لا نفعه وان اراد به الجهل التصديقى فمم انتهى وهذا كلام متين فان نفس قوام الماهية هى نفس المهية الواقعية فالسوال عنها اما بالطلب لتصورها فيكون من مطلب ما واما بالطلب التصديق بثبوت محمول لها فذلك المحمول اما نفسها فيرجع الى طلب الحمل الاولى وهو خلاف ما يزعمه مخترع الهل البسيط الحقيقى او مفهوم التقرر المنتزع عنها فيكون ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى وهذا مما لا محيص عنه وتوهم كون الحمل الاولى مطلب الهل البسيط الحقيقى الذى اخترعه صاحب الافق المبين ناش من سوء فهم قال خاتم الحكماء قدس سره معترضا على ما قال الشارح ان مرتبة التقرر كناية عن نفس المهية والتصديق به ممتنع او غير مفيد والتصور داخل فى مطلب ما انتهى وهذا اجمال ما فصلناه ثم قال ثم التحقيق ان مصداق حمل الوجود هو نفس المهية فالماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها فى الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود فهاهنا قسما ثالثا مندرج فى الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية مطلب ما الحقيقى انتهى وقال فى الحاشية المعلقة على هذا القول هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اعترض عليه بانه اما راجع الى طلب الحمل الاولى او الى مطلب ما الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المهية مطلقا بل عنها متقررة فى الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج فى ما الشارحة وتحقيقه ان الماهية كانت فى ذاتها باطلة لا شيئا محضا وكانت العنوانات التى بها تتصور عنوانات بلا معنون فبما الشارحة يطلب هذا العنوان الذى وضع بازائه اللفظ ثم يحمل الجاعل فتقررت وتجوهرت فى نفس الامر فتصور تلك المهية المتقررة بمطلب ما الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر ليس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتى يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل التصديق بهذا التقرر تصديق وراء التصديق بثبوت الشئ لنفسه والحكاية عن هذه المرتبة ليست الا بالوجود لان تقرر المهية هو بعينه تقرر وجودها الذى به الموجودية وهو مصداق لقولنا المهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهليات البسيطة فطلب التصديق به انما يكون بالهل البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان مواخذة قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية فان حاصل اعتراضه ان السوال بالهل البسيط الحقيقى انما يطلب تصور المهية التى هى نفس التقرر فيكون من مطلب ما لو كانت حقيقية لا شارحة واما بالطلب التصديق بثبوت محمول لها ولا مساغ لصاحب الافق المبين المخترع لهذا المطلب ان يقول بانه بطلب التصديق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما هو بمعنى الموجود الذى هو حكاية عن نفس المهية المتقررة لها اذ ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى فلا محيد له من ان يقول انه بطلب ثبوت المهية لنفسها فيكون بطلب التصديق بالحمل الاولى فمن اخترع مطلب الهل الابسط المقدم على مطلب الهل البسيط لا محيد له من ارتكاب القول بانه اشهر من مطلب ما

Marfat.com

او بانہ بطلب التصدیق بالحمل الاولی فلا مواخذۃ علی المعترض الاعلی تلفظہ بلفظ الشارحۃ ووجہ تلفظہ بلفظ الشارحۃ ہوان المطلب
التصوری الذی ہو مقدم علی مطلب الہل البسیط ہو مطلب ما الشارحۃ فلو کان ہذا المطلب المخترع المقدم فی زعم المخترع
علی مطلب الہل البسیط مطلبا تصوریا کان من قبیل مطلب ما الشارحۃ بناء علی ما اشتہر ولیس مقصود المعترض ان ہذا المطلب
المخترع مطلب تصوری من قبیل مطلب ما الشارحۃ فی الواقع حتی یرد علیہ ما اوردہ قدس سرہ ثم قال قدس سرہ اعلم ان
المہیۃ اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدری منہا فہناک شیئان نفس تقرر المہیۃ وتجوہرہا فی نفس الامر والتصافہا بالوجود
المصدری فقولنا المہیۃ موجودۃ قد یحکی بہ عن نفس صیرورۃ المہیۃ وقد یحکی بہ عن اتصافہا بالوجود المصدری فقد جعل صاحب
الافق المبین الاول مطلب الہل الابسط والثانی مطلب الہل البسیط وہو صحیح کلامہ لکن لا یخفی ان القضیۃ الحاکیۃ
عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری مثل القضیۃ الحاکیۃ عن الشیئیۃ فادخال الاولی فی مطلب الہل البسیط دون الثانیۃ
تحکم بل الحق ان ہذا داخل فی مطلب الہل المرکب فان فیہ حکایۃ عن الاتصاف بوصف کما فی سائر الہلیات المرکبۃ بخلاف
الحکایۃ عن نفس صیرورۃ المہیۃ وتقررہا انتہی وانت قد تحققت فیما سبق ان نسبۃ الوجود الی المہیۃ نسبۃ الانسانیۃ الی
الانسان وان الماہیۃ لیست متصفۃ بالوجود فی نفس الامر کما ان مہیۃ الانسان لیست متصفۃ بالانسانیۃ فی نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدری من المہیۃ کانتزاع الانسانیۃ من الانسان فقولنا المہیۃ موجودۃ لیس الا حکایۃ عن نفس المہیۃ
بلا زیادۃ امر علیہا ولیس حکایۃ عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری اذ لا اتصاف للمہیۃ بالوجود المصدری فی الواقع
حتی یحکی عنہ ولو اریدبہ الحکایۃ عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری کانت تلک الحکایۃ کاذبۃ غیر مطابقۃ لنفس الامر و
بل ما ذکرہ الاکان یقال قولنا الانسان انسان قد یحکی بہ عن نفس حقیقۃ الانسان وقد یحکی بہ عن اتصاف الانسان
بالانسانیۃ وہذہ الحکایۃ حکایۃ عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المہیۃ موجودۃ لیس الا حکایۃ عن نفس تقرر المہیۃ
والتصدیق بہ بطلب الہل البسیط المشہوری فلا یصح کلام صاحب الافق المبین بوجہ وقد عرفت ما اوقعہ فی ہذہ الورطۃ ثم
ان ما افاد فی توجیہ کلام صاحب الافق المبین احسان منہ الی من لا یقبلہ فانہ قال فی الافق المبین بعد ما فصل القول
فی الہلیتین البسیطتین الحقیقیۃ والمشہوریۃ علی ما زعم ان العقد فی الہلیات البسیطۃ انما یشتمل بحسب الضرورۃ الناشئۃ
من طباع العقد علی الموضوع والمحمول ولنسبۃ الحکمیۃ بینہما فی الذکر والتعبیر عما ادرکہ العقل لا بحسب ما یرجع الیہ مفاد العقد
وتعلق القصد بالتعبیر عنہ الیس من یستاہل محاولۃ النظر فی اسرار العلوم اذا راجع غریزۃ عقلہ وجدان قولنا العقل متقررا
او موجود مثلا اذا افاد ثبوت مفہوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود کان ذلک شیئا وراء تقرره فی
سنخہ او کونہ فی نفسہ ومتاخرا عنہ وما یرام لیس الا الشیئ المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف لا الشیئ المتاخر وہو ثبوت

وصف له سوار کان ذلک الوصف مفهوم الثبوت او غیره فاذن تحصیل ذات الموصوف من حیز الهلیات البسیطة وتحصیل وصف له من حیز الهلیة المرکبة وکذلک السالب انتهی ثم قال فی موضع آخر وان سالت الصواب فینبغی ان لا یعبار الا بهل البسیط الحقیقی فان مطلب هل البسیط الحقیقی یستتبع مطلب هل البسیط المشهوری ایجابا وسلبا سوالا وجوابا ولا ینبغی ان یفهم من قولنا فی الهلیة البسیطة الحقیقیة الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه ریم بذلک ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه عنی اعطاء التصدیق بنفس تجوهر الموضوع فی ذاته وتقرره فی سنخه المستتبع للکون المصدری المنتزع وانما تتضمن ایراد المحمول للضرورة العقدیة فان طباع العقد تتضمنه وطباع التصدیق یقتضی التعلق بالعقد لا لانه حوول حمل مفهوم ما علیه سوار کان نفسه او شیئا من ذاتیاته او من عوارض ذاته حتی یصیر العقد هلیا مرکبا فالعقل یخترع مفهوما وراء ما قصد الحکایة عنه وحاول اعطاء التصدیق به للضرورة اللاحقة من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما فی الهلیة المرکبة فانه یحاول لحاظ الموضوع والمحمول بالقصد الاول وانکان المحمول نفس الموضوع کما فی حمل الشیء علی نفسه اذ حیث یقصد الحکم علی الشیء بنفسه فیلحظ مرتین بلحاظ بعینه فی حیز الموضوعیة وفی حیز المحمولیة بالقصد الاول فاذن قد استبان لک ان اعتبار المحمول فی الهلیة المرکبة بالقصد الاول وفی الهلیة البسیطة لیس من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا یسیغ ما قصد اعطاره الا بذلک الاعتبار انتهی فهذا صریح فی ان ما وجه قدس سره به کلامه لا یطابق مرامه وفیه نص علی ان الحمل الاولی من حیز الهلیة المرکبة وان توهم کونه مطلب اهل الابسط ناش من سوء الفهم والغفلة من کلمات مخترعه ثم کلماته التی نقلنا بآنفا مما ینبغی ان ینظر فیه فان قوله فی اول ما نقلنا عنه العقد فی الهلیات البسیطة الی آخره ان اراد به ان المحکی عنه المقصود بالذات فی الهلیات البسیطة مطلقا سوار کانت هلیات بسیطة حقیقیة او هلیات بسیطة مشهوریة هو نفس التقرر الذی هو نفس المهیة المتقررة فهذا حق لکنه یبطل الفرق بین الهلیة البسیطة الحقیقیة التی اخترعها والهلیة البسیطة التی سماها مشهوریة لان المحکی عنه المقصود بالذات فیهما واحد والمحمول الذی یوتی به فی الحکایة للضرورة العقدیة امر واحد وهو الذی هو عبارة عن حکایة نفس التقرر الواقعی سوار عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلیة او عبر عنه بلفظ الوجود والکون والثبوت وغیرها فاذا کان الموضوع والمحمول والمقصود فی الهلیتین علی زعمه واحدا فلا سبیل الی القول بتعدد الهلیتین بل لا یکون فی الحقیقة الا هلیة واحدة یحکی فیها عن نفس التقرر سوار عبر عن محمولها بلفظ المتقرر او بلفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا یوجب تعدد المعنی و ان اراد به ان المحکی عنه المقصود بالذات فی الهلیات البسیطة الحقیقیة فقط هو نفس التقرر دون الهلیات البسیطة المشهوریة فحینئذ یکون المقصود بالذات فی الهلیات البسیطة المشهوریة ثبوت وصف للموضوع لا تحصیل نفس ذاته فتکون من حیز الهلیة المرکبة کما اعترف به فیبطل آخر کلامه ثم انک قد عرفت انه لیس بین المهیة والتقرر والوجود ارتباط والتصاق فی نفس الامر

Marfat.com

فقولنا العقل موجودا و متقررا اذا فاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل فی نفس الامر کان کاذبا غیر مطابق للواقع فان مفهوم
التقرر او الوجود لیس عارضا للمهیته فی الواقع لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة کما ان الانسانیة لیست عارضة للانسان
لا فی مرتبة متقدمة ولا فی مرتبة متاخرة و قوله فیما نقلنا عنه آخرا و ان سالت الصواب الی آخره فی غایة السخافة فان الصواب
هو ان مطلب هل البسیط الحقیقی هو مطلب هل البسیط المشهوری لانهما متغایران یستتبع احدهما الآخر و قوله ولا ینبغی الی آخره
ان اراد به انه لیس مصداق الهلیة البسیطة الحقیقیة المحکی عنه بها الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر و التقرر و لیس
فی مرتبة المصداق المحکی عنه شیئان مثبت و مثبت له و لا یقصد فیها بالذات ثبوت شیء لشیء فهذا مسلم لکن مصداق الهلیة
البسیطة التی سماها مشهوریة لیس الا نفس ذات الموضوع التی هی نفس التجوهر و التقرر و انما یرام بها اعطاء التصدیق
بنفس تجوهر الموضوع لا حمل مفهوم ما علیه و انما یتحشم ایراد المحمول للضرورة العقدیة و محمولها انما هو ما هو حکایة نفس التقرر و اما
قوله فالعقل یخترع مفهوما و را ما قصد الحکایة عنه فعجب عجاب فان المحمول الذی یورد فی الهلیة البسیطة الحقیقیة مفهوم
ذهنی لا محالة فاما ان یکون اختراعیا محضا لیس له نشار فی الواقع یوخذ منه فیکون العقد المنعقد منه کاذبا اختراعیا و
یکون الهلیة البسیط الحقیقیة کقولنا الانسان متجوهر و العقل متقرر من قبیل ان یقال الانسان خلاء و العقل حبل الیاقوت
او یکون مفهوما انتزاعیا هو حکایة نفس التقرر الذی قصد الحکایة عنه فیکون هو مفهوم الوجود و لا یکون لقوله فالعقل
یخترع مفهوما معنی اصلا **قوله** ضرورة ان حمل الشیء علی نفسه الظاهر ان یقال فی البطلان هذا الشق انه لیس مطلب اهل
الا بسط باختراف مخترعه و لیس من فروع القول بالجعل البسیط علی ما عرفت سابقا و اما تعلیل بطلان هذا الشق بانه لا یصح
طلبه ضرورة ان حمل الشیء علی نفسه اما ممتنع او غیر مفید فلا یخلو عن اختلال فان الحمل الاولی ربما یکون نظریا یطلب التصدیق
به بالبرهان **قوله** بخلاف المقدر من المستحیلات قال فی الحاشیة لانها لا یجوز للعقل تقررها اما بالنظر الی مجرد المفهوم او بالنظر
الی البرهان انتهی **قوله** فاذا قیل هل المهیته المفروضة التی هی العقل بحسب التقدیر و التخمین متجوهرة واقعة فی نفسها
قال فی الحاشیة لا یخفی ان الموضوع فی هذا العقد هو مفهوم المهیته و المحمول هو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان
التقرر ثابت للمهیته فی ظرف قوامها اذ لیس فیه الا نفس المهیته المجعولة فایراد المحمول ههنا للضرورة العقدیة کما فی الوجود
بعینه و الفرق بین هذا العقد و حمل الشیء علی نفسه بین لا ستره فیه فتامل بدقة النظر انتهی لا یخفی ان الشارح فی امره
بالتامل بدقة النظر یستحق ان یقال له آمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم فلیته نفسه تامل بدقة النظر حتی یعلم ان
ما قال فی الشرح و الحاشیة الفاظ لیس تحتها معنی اما ما قال فی الشرح فلان معنی انها واقعة فی نفسها هو انها موجودة فی
نفسها فان الوجود هو الوقوع لا غیر فیکون هذا السوال بهل البسیط المشهوری فلیس هذا سوالا بهل الا بسط المغایر

Marfat.com

للهل البسيط ومنشار الغلط عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذى هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا
حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هى الوجود واما ما قال فى الحاشية فلان قوله والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط
ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعى الذى هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل فى الذهن فذلك
باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهنى لا ما هو فى الواقع من دون حصوله فى الذهن وانتزاع مفهومه
وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل فى الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد هلى بسيط مشهورى
لا هلى ابسط ثم التقرر المرتب على الجعل البسيط هى نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
الجعل البسيط كان حاصل العقد الهلى الابسط على ما زعم مفهوم المهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
المجعولة اى مع وصف المجعولة كان حاصل العقد الهلى الابسط مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة فيكون من غير الهلية
المركبة واما قوله كما فى الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذى محموله التقرر هو العقد الذى محموله الوجود فان
التقرر فى مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشئ على نفسه لا يكفى لدفع الاعتراض
وتصحيح اختراع الهل الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على المهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكى
عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** وتصور الشئ الذى فيه اشارة الى الغرض فى البطلان كون هذه الهلية تصورا
من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما الشارحة وحاصل الرد ما نقلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
الكلام فى ذلك **قوله** ولا ينبغى ان يفهم قد نقلنا ما خذ هذا القول من الافق المبين وبكلماته عليه آلاف فلا نعيده **قوله** وايراد المحمول
انما هو للضرورة العقدية قال فى الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت التقرر او الوجود للموضوع
واتحادهما كان المحمول غير تجوهر الموضوع فى سنخه وثبوته فى نفسه ومتاخرا عنه وانما المقصود بهنا ما هو المتقدم اعنى تحصيل ذات
الموضوع ونفس وقوعه لا تحصيل ثبوت صفة ما له وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية
بحسب الضرورة الناشية من طبيعة العقد فى التعبير عما ادركه العقل لا ان مفاد القضية وما يتعلق به القصد يرجع الى
ذلك فاذن مفاد الايجاب فى الهلية البسيطة تجوهر الموضوع او ثبوته فى نفسه والسلب ليسية الشئ او انتفائه فى نفسه ومفاد
الايجاب فى الهلية المركبة ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاء شئ عن شئ فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما اورد عليه قال فى
الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد
المحمول الذى هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول فقط لا ينافى تعلق التصديق بهذه
المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذى ذكرناه فتامل انتهى وانت تعلم ان السوال عن تجوهر الموضوع والتصديق بتجوهره انما

Marfat.com

یتصور بایراد محمول یکون حکایۃ عن نفس التقرر الذی ہو نفس المہیۃ وذلک المحمول الذی ہو حکایۃ نفس التقرر ہو الوجود
بای نفط عبر فیکون ہذا مطلب ہل البسیط المشہوری والمرتبۃ السابقۃ اعنی مرتبۃ مصداق ہذہ الہلیۃ الحاکیۃ عن نفس
المہیۃ المتقررۃ لیست الا نفس المہیۃ فلا یمکن ان تکون مطلب ہل لان مطلب ہل یجب ان یکون عقدا حاکیا ومرتبۃ
المحکی عنہ لا یمکن ان یکون ہی مرتبۃ الحکایۃ فاذا حکی عن نفس المہیۃ المتقررۃ کانت تلک الحکایۃ ہی الہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ فایراد المحمول للضرورۃ العقدیۃ لیتوجب ان یکون طلب التصدیق بتقرر المہیۃ بہل البسیط المشہوری
لا غیر ولا یمکن ان یکون مطلب ہذا التصدیق مقدما علی مطلب ہل البسیط المشہوری فان ما ہو مقدم علی حکایۃ الہلیۃ
البسیطۃ المشہوریۃ ہو نفس المہیۃ المحکی عنہا ولیست ہی حکایۃ بل ہی امر حدانی فلا یمکن ان لطلب التصدیق بہا
بہل الا بان یحکی عنہا بمفہوم منتزع منہا حاصل فی الذہن وہو الوجود فیکون ذلک مطلب ہل البسیط المشہوری
لا مطلبا آخر مغایرا لہ مقدما علیہ وہذا ما قال المورد ان التصدیق لیستدعی موضوعا ومحمولا ولا شک ان تقرر المہیۃ نفسہا
لا امر مغایر لہا فکیف تتعلق بہ التصدیق وما قال الشارح فی دفعہ ناش من سوء الفہم ضرورۃ انہ متی اورد محمول حاک عن التقرر
کان العقد المنعقد منہ ہلیۃ بسیطۃ مشہوریۃ فان حکایۃ التقرر ہی الوجود بای لفظ عبر وما قال مولنا خاتم الحکماء فی
بعض حواشیہ مجیبا عن ہذا الایراد من ان ما نظہر من کلام صاحب الافق المبین ہو ان التصدیق تتعلق بالتقرر کما
تتعلق بالموجودیۃ لکن یجب ان یحکی عن تقرر قوام المہیۃ بمحمول ضرورۃ انعقاد العقد فیصدق بہ وکذا یجب ان یحکی بمحمول
عن الموجودیۃ فیصدق بہ ولذا قیل ان ہہنا ثلث مراتب الاولی تقرر نفس المہیۃ والثانیۃ موجودیتہا ای کونہا بحیث
تصلح لانتزاع الوجود عنہا والثالثۃ اتصافہا بالصفۃ والاولی مقدمۃ علی الثانیۃ والثانیۃ علی الثالثۃ ولا بد من ان یحکی عن
المراتب الثلث بعقود تتعلق التصدیق لکل منہا ولا خلف فیہ انتہی ساقط لانک قد ایقنت لا صول کررت وبراہین فلت
بان الموجودیۃ عبارۃ عن حکایۃ التقرر فالمحمول الذی یحکی بہ عن تقرر قوام المہیۃ ضرورۃ انعقاد العقد ہو الموجود والعقد المنعقد
منہ ہو الہلی البسیط المشہوری لا غیر والموجودیۃ لیست صفۃ قائمۃ بالمہیۃ فی نفس الامر بل ہی عبارۃ عن حکایۃ التقرر فلا یحکی عن
الموجودیۃ بمحمول بل یحکی بہ عن التقرر وصاحب الافق المبین معترف بان الموجودیۃ لیست صفۃ قائمۃ بالمہیۃ انضماما او انتزاعا
کما سلف نقل عبارتہ فتعلق التصدیق بالتقرر ہو تعلقہ بالموجودیۃ ولیس فی نفس الامر فی درجۃ المحکی عنہ مرتبتان احدیہما
مرتبۃ التقرر والثانیۃ مرتبۃ الموجودیۃ حتی یکون العقد الحاکی عن الاولی ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ والعقد الحاکی عن الثانیۃ ہلیۃ
بسیطۃ مشہوریۃ ولیس ہہنا ثلث مراتب فی درجۃ المحکی عنہ حتی یحکی عنہا بثلثۃ عقود بل المرتبۃ الثانیۃ التی ذکرہا عبارۃ
عن حکایۃ الدرجۃ الاولی ومصداق کون المہیۃ بحیث تصلح لانتزاع الوجود ہو تقرر المہیۃ لا غیر فالخلف فیما ذکرہ ظاہر

قوله سوار کان نفسه وذاتیا له ظاهر کلام القوم ان الهلیة البسیطة هی القضیة التی محمولها الوجود والهلیة المرکبة هی القضیة التی محمولها ماسوی الوجود سوار کان نفس الموضوع کما فی الحمل الاولی اوذاتیا له اوصفة زائدة علیه سوار کانت متقدمة علی الوجود کالامکان اومتاخرة عنه کالسواد والبیاض والقیام والقعود وحکمهم بکون مطلب الهل المرکب متاخرا عن مطلب الهل البسیط لیس کلیا وهذا مما لا اشکال فیه ومن العجائب ما فی بعض الشروح حیث قیل ان المراد بالصفة التی هی غیر الوجود اما اعم من ان یکون سابقا علی الوجود کتقرر الماهیة وتمیزها وامکانها اومسبوقا به کالقیام والقعود فیلزم تاخر البسیط عن بل المرکب اوصفة متاخرة عنه فقط فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخلا تحت البسیط وهو کما تری انتهی وانت تعلم ان القوم مصرحون بان حمل الشئ علی نفسه وحمل ذاتیاته علیه من غیر الهلیة المرکبة فمرادهم بالصفة فی قولهم ان بل المرکب لطلب التصدیق بوجود الشئ علی صفة غیر الوجود اعم من نفسه وذاتیاته وصفاته السابقة علی الوجود والمساوقة للوجود واللاحقة بعده ولا ضیر فی تاخر الهلیات البسیطة عن بعض الهلیات المرکبة واعجب من ذلک عده تقرر الماهیة الذی هو نفس الماهیة من صفاتها السابقة علی وجودها وعده تمیزها الذی هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة علی وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الکلام الذی زعمه اشکالا والجواب علی نحوین الاول باختیار الشق الاول واختیار انه لا یلزم تاخر مطلب بل المرکب عن البسیط مطلقا وانما اراد وا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم یحکموا بالتاخر بالوجوب بل حکموا بالاستحسان والثانی باختیار الشق الثانی بانهم اراد وا بالوجود علی سبیل المسامحة ولتوسع نفسه وما فوقه فیشتمل التقرر والامکان والتمیز وح یکون مطلب الهل البسیط مقدما علی المرکب مطلقا انتهی وانت تعلم ان ما ذکره ثانیا لا مساس له بکلام القوم فالحکم بکونه مراد القوم عجیب جدا ثم قال الانسب ان یقسم الهل البسیط الی ثلثة اقسام الاول قسم یطلب الحمل الاولی فان الحمل الاولی قد یکون نظریا فلا بد له من مطلب الا تری ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالکنه یمکن لنا السوال بانه هل هو حیوان ناطق ام لا والثانی ما یکون طالبا لمرتبة تقرر الماهیة التی هی عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات والمولف بالتبع کما یقال هل العنقاء متقررة فی الخارج وهذا التقرر والامکان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر له والثالث ما یکون طالبا للوجود وان یقسم الهل المرکب الی قسمین الاول ما یکون طالبا للصفة هی غیر الوجود متقدمة علیه کالامکان والثانی ما یکون طالبا للصفة المتاخرة عنه کالقیام والقعود وهذه الاقسام متبانیة الآثار والاحکام فللناظرین ان یفصلوها ویقسموها انتهی وانت تعلم ان مقتضی کلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد الامکان هو افادة التصدیق والعلم بثبوت نفس الشئ فذلک مطلب الهل البسیط والقضیة هلیة بسیطة والامکان هو افادة العلم بثبوت شئ لشئ سوا رکان المثبت عین المثبت له اوذاتیا له اوعرضیا خارجا عنه فذلک مطلب الهل المرکب القضیة هلیة مرکبة ومطلب الهل البسیط لا یتناول

Marfat.com

مطلب الحمل الاولی فعده من اقسام مطلب الهل البسیط ناش من الغفلة عن مفاد مطلب الهل البسیط وتجدید اصطلاح تسمیته
مالیطلب به الحمل الاولی بمطلب الهل البسیط وانکان ممالامشاحة فیه فان لکل احدان یسمی کل شئ بما شاء لکن جعل مطلب
الحمل الاولی من اقسام مطلب الهل البسیط الذی مفاده طلب ثبوت نفس الشئ لاثبوت شئ الشئ غیر مستقیم واما ماجعله قسما ثانیا
فقد عرفت فضاحته والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرر الماهیة عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسیط بالذات یجعله مطلب
الهل مع ظهور ان مطلب الهل مرتبة الحکایة ومرتبة تقرر الماهیة التی هی نفس الماهیة مرتبة المصداق المحکی عنه وحکایتها هی
مرتبة الموجودیة فیکون طلب التقرر بما جعله طالبا للوجود لا غیر وقوله وهذا التقرر وانکان لازما للوجود لکنه مقدم علیه مغایر
له یوهم ان التقرر عارض للماهیة مقدم علی الوجود ولیس کذلک بل التقرر عبارة عن نفس الماهیة بلا زیادة امر ومعنی قوله هل
العنقاء متقررة فی الخارج بل العنقاء موجودة فی الخارج فان حکایة نفس الماهیة المتقررة هی الوجود لیس مفهوم التقرر فی مرتبة
الحکایة الذهنیة مغایرا لمفهوم الوجود وقد کررعلیک بیان ذلک بما لامزید علیه فبان ان جل ماذکره هنا لا طائل تحته فافهم **قوله**
وقد استبان لک لما کانت الموجودیة حکایة عن نفس تقرر الماهیة والحکایة بما هی حکایة مرآة لملاحظة المحکی عنه کان مفاد الهلیة
البسیطة التی هی القضیة الحاکیة عن نفس تقرر الموضوع اولا تقرره نفس تقرره فی نفسه اولا تقرره فی نفسه قد عرفت ان
القول بهلیتین بسیطتین احدهما حقیقیة یکون محمولها المتقرر والمتجوهر والاخری مشهوریة یکون محمولها الموجود کما توهم صاحب
الافق المبین سخیف باطل ناش من سوء فهم وانما الهلیة البسیطة هی القضیة التی یحکی بها عن تقرر الموضوع فی نفسه وقد
اعترف هو ایضا فی اوائل القبس الثانی من کتاب القبسات بان صور الهلیتین بالآخرة واحد بحسب المحکی عنه کما نقلنا عنه
فیما سبق ونحن ههنا هناک انه لاسبیل الی القول بتغایر الهلیتین بحسب مرتبة الحکایة ایضا قال الشارح فی الحاشیة قال معلم
الحکمة الیمانیة فی الافق المبین ان معنی العدم هو سلب الشئ فی ذاته وانتفائه فی نفسه لاسلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلک من جنس الهلیات المرکبة ومعنی زید معدوم هو انتفاره فی نفسه وهو من سوالب الهلیات البسیطة لاثبوت الانتفاء
له حتی یکون من موجبات الهلیات المرکبة والمشائیة ایضا لاینکرون بتحصیلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لاثبوت وصف
لها فالعدم ایضا سلب نفس الذات وانتفاء ها فی نفسها لاسلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زیدا معدوم موجبة
بحسب الحکایة وزید لیس بموجود سالبة بحسب الحکایة وکلاهما من الهلیات البسیطة مفادهما انتفاره فی نفسه لاثبوت الانتفاء
له حتی یصیر العقد هلیا مرکبا فهما متغایران بحسب الحکایة متحدان بحسب المحکی عنه وقال لاینبغی ان یقع الخلاف فی کون زید
معدوم موجبة وکون زید موجود مشتملا علی الوجود الرابطی اذ لاشک فی ان الحکایة فی الاولی موجبة وفی الثانیة مشتملة علی
الرابطة انتهی اعلم ان العلامة القوشجی قال انه اذا حکم علی امر بانتفاره لایمکن اعتبار نفسه القضیة موجبة ولابد من اعتبارها

Marfat.com

سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضى عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب فى هذه القضية
اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى فاعترض عليه المحقق الدوانى بانه من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين فى العدم الخارجى مم وكذا فى العدم الذهنى
بل فى العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من
صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة انتهى واعترض عليه معاصره بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول هو العدم مم وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا يجدى شيئا لان سلب الشئ عن الشئ هو معنى الهلية المركبة لا
الهلية البسيطة التى فيها الكلام فان معناها سلب شئ لا بسلب شئ عن شئ واجاب عنه المحقق بانه من البين انه لا بد فى كل
قضية من موضوع ومحمول سواء كانت هلية بسيطة او مركبة فانه اذا لم يكن للمحمول فى زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون
المحمول مفهوما آخر لاستحالة قوله معنى الهلية البسيطة سلب الشئ لا سلب شئ عن شئ ان اراد انه ليس فى هذه القضية محمول اصلا فهو
مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله وجوده فى نفسه ففيه اعتراف لفساد التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا واورد عليه ابن معاصره بما يقضى منه العجب حيث قال ان قوله من البين انه لا بد
فى كل قضية من موضوع ومحمول كلام مخبط لانتقاضه بالقضايا الشرطية وهو ظاهر ثم الترديد فى محمول القضية المذكورة بعد ان
عين المانع محمولها بقوله ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم غير موجه ثم المحمول فى قولك زيد معدوم
هو العدم لكن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاره لا اتحاده مع المعدوم وان قصد به ذلك صار معدولة كما انك اذا قصدت
بقولك زيد ليس بفرس سلب الفرس عنه كانت سالبة وان قصدت اتحاده مع السلب صارت معدولة وبالجملة
فما حكم فيه بثبوت شئ او انتفاء شئ كانت هلية بسيطة وما حكم فيه بثبوت شئ لشئ او انتفاء شئ عن شئ فهو هلية مركبة انتهى و
لا يخفى سخافة ما قال اذ من البين ان الكلام فى الهليات البسيطة والهليات المركبة لا فى الشرطيات ومن البين ان كل
قضية من الهليات البسيطة والهليات المركبة لا بد فيها من موضوع ومحمول فالنقض بالشرطيات ناش من شدة اللدد
ايضا فالشرطيات ايضا لا بد فيها من جزئين قائمين مقام الموضوع والمحمول ولا تتم القضية الشرطية ايضا بجزء واحد والترديد
فى محمول القضية المذكورة انما وقع تسجيلا على فساد ما زعم المعترض والمحمول فى قولنا زيد معدوم اذا كان هو العدم ومن
البين ان كل قضية مشتملة على موضوع ومحمول لا تخلو اما ان يثبت فيها المحمول للموضوع او يسلب فيها المحمول عن
الموضوع وجب ان يكون هذه القضية ايضا لا تخلو اما ان يثبت محمولها اى المعدوم لموضوعها اى زيد فيكون هذه القضية
موجبة قطعا واما ان يسلب محمولها عن موضوعها فيكون هذه القضية زيد ليس بمعدوم لا زيد معدوم وقوله لكن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاره لامعنی تحته اذ علی تقدیر قصد سلب ذات الموضوع وانتفاره لایکون المحمول ہو العدم بل یکون
العدم نسبۃ سلبیۃ ویکون المحمول شیئا آخر وراء العدم یکون العدم نسبۃ سلبیۃ بینہ وبین زید فعلی تقدیر جعل العدم محمولا لامحید
من جعل ہذہ القضیۃ موجبۃ وماذکر بقولہ وبالجملۃ فما حکم فیہ الی آخرہ ان اراد بہ ان القضیۃ الحاکیۃ بان الشئ ثابت وان
الشئ لیس بثابت ہلیۃ بسیطۃ والقضیۃ الحاکیۃ بان شیئا کذا اثابت لشئ کذا اولیس بثابت لہ بان یکون المحمول ماسوی
وجود الشئ فی نفسہ ہلیۃ مرکبۃ فمسلم لکن القضیۃ القائلۃ زید معدوم حاکیۃ عن ثبوت المعدوم لزید فہی ہلیۃ مرکبۃ وامکان
مراد قائلہا بہا زید لیس بموجود فہی ہلیۃ بسیطۃ سالبۃ محمولہا الموجود لا المعدوم وبالجملۃ فکلام المحقق فی غایۃ التحقیق وما
اورد علیہ ہذر لایستحق ان یلتفت الیہ بقی فی کلام المحقق کلام وہو ان قولہ او کانت القضیۃ ممکنۃ یدل علی ان ہذہ القضیۃ
انکانت ممکنۃ تکون صادقۃ علی تقدیر ان یکون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان یقید بقید ولعل وجہہ ان
القضیۃ الممکنۃ لاتقتضی وجود الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایۃ مالزم اجتماع
امکان وجودہ مع امکان عدمہ وامکان الوجود وامکان العدم لاتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیرد علیہ ان صدق القضیۃ الممکنۃ لایقتضی امکان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول لہ فیلزم امکان مقارنۃ وجود
الموضوع لعدمہ ولاشک فی استحالتہا ہذا ثم ان العلامۃ القوشجی قال ان العدم اذا جعل محمولا لاحاجۃ الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ انتہی واورد علیہ المحقق بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ
بالمغایرۃ بین سلب الشئ عن نفسہ وانتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ
لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک فی الحقیقۃ قول بان المحمول لیس ہو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر
المآل الی ان العدم لیس محمولا البتۃ فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف
البدیہۃ لان ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب او ایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس
الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ انتہی واورد علیہ معاصرہ اولا بان مراد شارح التجرید بقولہ یکون المعنی سلب
الموضوع عن نفسہ لیس ہو ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسہ حتی یکون فی قوۃ قولنا زید لیس بزید اذ لا یفہم
ہذا المعنی من زید معدوم بل اراد ان معناہ سلب الموضوع فی نفسہ لا سلب شئ عنہ کما فی زید لیس بقائم وسلب
الشئ فی نفسہ حکم بانتفائہ لانہ معلل بہ وثانیا بانہ ان اراد بقولہ ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بسلب
او ایجاب ان لہ ان یحکم بینہما بذلک حکما یکون الوجود او العدم رابطا بین طرفیہ فمسلم لکن الکلام فی ان یکون العدم محمولا

Marfat.com

ولایکون الوجود ولا العدم رابطا بین الطرفین حتی یکون الهلیة بسیطة والرابطة بینهما لاتکون سوی النسبة الحکمیة التی هی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین وان اراد ان له ان یحکم بینهما بذلک من غیر ان یکون الوجود او العدم رابطا بین الطرفین بل بمجرد ملاحظة الطرفین والنسبة الحکمیة فمم ضرورة ان هذا منحقق بمفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواهما لابد من جعل الوجود او العدم رابطا کما ذهب الیه القوم ویشهد به الفطرة السلیمة ایضا واجاب المحقق عن ایراده الاول بانه ان اراد بسلب الشئ فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه فهو بعینه ماذکرنا وان اراد ان السلب متوجه الی ذات الموضوع لا الی نسبة المحمول الیه فهو مصادم لبدیهة العقل وفطرته علی انه ح لایکون فی هذه القضیة محمول وعن ایراده الثانی بانه من البین ان مراد القائل ان کل مفهوم سواء کان هو الوجود او العدم او غیره یمکن للعقل ان یقیسه الی غیره ویحکم بینهما بالایجاب والسلب وذلک مما لایقبل المنع فلا یتم قوله اذا کان العدم محمولا یکون النسبة سلبیة لجواز ان تکون ایجابیة ثم الفطرة شاهدة بانه لابد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول ومن یحکم بخلافه فسلامته فطرته مم کیف و الفطرة لاتفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء انتهی واعترض ابن معاصره علی جوابه الاول بان الترديد فی سلب الشئ فی امور لایحتملها العبارة غیر موجه ایضا اما عدم احتمال العبارة فظاهر اذ لادلالة لسلب الشئ علی الاقسام المذکورة اصلا واما انه غیر موجه فلان ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ وسلب الشئ وسلب الشئ عن الشئ کلها بدیهی جلی معلوم لکل عاقل وعلی جوابه الثانی بانه ادعی ان کل مفهوم اذا قیس الی مفهوم آخر فللعقل ان یحکم بینهما والمعترض رد فی الحکم حیث قال ان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینهما مرکبا من الاتحاد مع الوجود او العدم فمسلم ولیس الکلام فیه وان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینهما مجردا الاتحاد فمم ولم ینکر انه لایقدر علی الحکم بینهما حتی یرد بما ذکره هذا القائل بقوله کل مفهوم سوا رکان هو الوجود او العدم او غیره یمکن للعقل ان ینسبه الی غیره ویحکم بینهما بالایجاب وذلک مما لایقبل المنع فان المعترض لم یمنع هذا بل منع صحة حکم مخصوص یکون الاتحاد وحده رابطا بین الطرفین ولم یجوز قضیة بلا رابطة حتی یتوجه علیه انه لابد فی کل قضیة من الرابطة واما عدم الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاهر انتهی وهذا کله خبط ظاهر اما ایراده علی الجواب الاول فلان عبارة شارح التجرید هی قوله واذا کان العدم محمولا من غیر رابطة اخری یکون المعنی سلب الموضوع عن نفسه فیکون النسبة سلبیة ولفظ سلب الموضوع عن نفسه معناه الظاهر سلب الحمل الاولی فیکون معنی زید معدوم بناء علی ظاهر ما قال شارح التجرید زید لیس بزید فاعترض علیه المحقق اولا بانه لیس معنی العدم وثانیا بان المحمول المسلوب عن الموضوع علی هذا نفسه لا العدم وثالثا بان المعدوم مفهوم مستقل بالمفهومیة صالح لان یحکم علیه وبه فللعقل ان یحکم به علی شئ ایجابا او سلبا وان یحکم علیه بشئ ایجابا او سلبا فاول معاصره قول شارح التجرید بان مراده

Marfat.com

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع فی نفسه فرده المحقق بانه ان اريد بسلب الموضوع فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه
فالمحمول فی هذه القضية هو الوجود والعدم نسبة سلبية وليس محمولا وان اريد به ان السلب متوجه الی ذات الموضوع فلا
يمكن الحكاية عنه بقضية سالبة اذ السلب فی القضية لا محالة متوجه الی سلب نسبة المحمول الی الموضوع لا الی ذات الموضوع فالقول بان
زيد معدوم قضية سالبة علی هذا التقدير مصادم لبداهة العقل وفطرته واليه علی هذا التقدير لا يكون فی هذه القضية محمول
وقد كان الكلام علی تقدير كون العدم محمولا فالحكم بكون هذا الشرط غير موجه نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه علی
سلب الموضوع فی نفسه كما ارتكبه معاصره غير موجه وغير معقول واما ايراده علی الجواب الثانی فلانه لا ريب فی ان
مفهوم المعدوم مفهوم مستقل صالح لان يحكم عليه به فلا يمتنع ان يحكم به علی شیٔ ايجابا او سلبا ولا فرق بينه وبين سائر المفهومات
المستقلة فی هذا الحكم والفرق بينه وبينها بان مجرد الاتحاد يكفی للحكم بينه وبين الموضوع من دون حاجة الی رابطة اخری
ولا يكفی للحكم بين المفهومات الاخر وبين الموضوعات بل لا بد فيه من رابطة اخری هی الوجود او العدم فذلك باطل سخيف
غير معقول بالبديهة كما سيأتی عن قريب انشاء الله تعالی والمعترض يعنی ايا هذا القائل جوز قضية لا يكون فيها نسبة
تامة خبرية مع انه لا بد فی كل قضية من نسبة تامة خبرية ولا يكفی النسبة التقييدية المسماة بالنسبة بين بين من دون
النسبة التامة الخبرية فی قضية ما اصلا سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة فعند القدماء لا بد فی كل قضية هلية بسيطة
كانت او هلية مركبة من نسبة تامة خبرية وعند المتاخرين لا بد فی كل قضية هلية بسيطة كانت او هلية مركبة من نسبتين
النسبة بين بين والنسبة التامة الخبرية ومراد المحقق بقوله لا بد فی كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول انه لا بد
فی كل قضية من النسبة التامة الخبرية كائنا ما كان المحمول وسنبين ذلك عن قريب انشاء الله العزيز واما قوله واما عدم
الفرق بين قضية وقضية فی الاخبار فمخبط ظاهر فلعل وجه ما قال هذا القائل متميل هذا من انه لا يلزم ان يكون اخبار
كل قضية منحصرة فی هذه الامور فان تولك من لم يعرف انه قد صنف فيه قضية لها اخبار غير ما ذكر وهذا مما يقضی منه العجب
فان غرض المحقق ان الفطرة لا تفرق بين قضية وقضية بما هی قضية فی الاخبار لان الموضوع والمحمول فی كل قضية
لا يختلف فی البساطة والتركيب وقلة الاخبار وكثرتها ثم ان صاحب الافق المبين وافق الصدر المعاصر للمحقق الدوانی
فی القول بان العدم اذا اخذ فی خبر المحمول كقولنا زيد معدوم كانت القضية سالبة هلية بسيطة لا محالة فاعترض علی
المحقق الدوانی بما نقل عنه الشارح فی الحاشية وحاكم استاذ الشارح بين المحقق الدوانی وبين صاحب الافق المبين
بما نقل عنه فی الحاشية فنحن نری ان ننقل اولا ما قال صاحب الافق المبين بكلماته الفصيحة ثم نكشف عما فيها من
الفضائح ثم نذكر ما قيل فی المحاكمة ثم نحقق ما هو الحق فی هذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبين ثم ما اشد

Marfat.com

سنحافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ فى خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو
اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو اريد سلب العدم الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع
عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى غيره ويصح تعليله به بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه المعدوم فى نفسه فلست
قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ فى ذاته وانتفائه فى نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من خبز
الهلية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفائه فى نفسه وهو من سوالب الهلية البسيطة لاثبوت انتفائه له حتى يكون من موجبات
الهلية المركبة اوليس من المستغربات ادعاء تحصيل الجعل البسيط مع استنكاران تصور نسبة الحقيقة فى سخ ذاتها مع عزل
النظر عن الوجود وسلب الشئ فى نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشئ اليس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل
هوليسية الحقيقة فى جوهر ما مع عزل النظر عن الوجود هذا مع ان جحدة الجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستنكرون منهم ذلك
لتحصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها
انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ما فى هذا الكلام من الفضائح والفظائع اما اولا فلانا قد حققنا فيما سبق انه على تقدير القول
بالجعل البسيط ليس فى الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية والملاحظة العقلية الا نفس المهية
التى تتعلق بها الجعل فعلى تقدير عدم تعلق الجعل البسيط بمهية من المهيات يرتفع نفس تلك المهية عن الواقع ونفس الامر
فعلى تقدير تعلق الجعل بها ليس فى الواقع الا نفس المهية وعلى تقدير عدم تعلقه بها ليس فى الواقع نفس المهية فاذا حكى
عنها على التقدير الاول حكى بانها موجودة اذ الوجود هو حكاية نفسها المتقررة فى الواقع كما اعترف به هذا القائل فيما نقلنا عن
قبسات فيما سبق واذا حكى عنها على التقدير الثانى حكى بانها ليست موجودة ومصداق القضية الحاكية المهية موجودة لنفس ذاتها
المتقررة لا غير ومصداق القضية الحاكية المهية ليست موجودة ارتفاع نفس ذاتها عن الواقع فالمحقق لا ينكر ان تصور
ليسية نفس الذات فى الواقع لكنه يقول ان ليسية نفس الذات فى الواقع مرتبة المصداق المحكى عنه وانما القضية
الحاكية عنها ليست موجودة ولا يمكن ان يحكى عنها بقضية محمولها المعدوم كقولنا زيد معدوم لان هذه القضية التى محمولها
معدوم اما ان يكون فيها نسبة تامة خبرية رابطة بين موضوعها ومحمولها او لا فعلى الثانى لا يكون كلاما تاما فضلا عن
ان يكون قضية وعلى الاول تلك النسبة التامة الخبرية التى هى رابطة بين موضوعها ومحمولها اما ايجابية او سلبية
فان كانت ايجابية فهذه القضية موجبة مصداقها المحكى عنه ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدء المحمول اعنى العدم
منها فان كان مبدء المحمول اعنى العدم مما يصح انتزاعه من ذات كالعدم الخارجى او العدم الذهنى او العدم المقيد
بقيد آخر صالح كانت تلك القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية الموجبة ليسية نفس

Marfat.com

الذات فی الواقع لیست لبسیطة ضرورة ان صدق الربط الایجابی لیستلزم تحقق للموضوع وتقرره وانکانت سلبیة ولاریب فی
ان النسبة السلبیة تفید سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما هو معدوم فیکون مفاد هذه القضیة سلب المعدوم عن
الموضوع فیکون هذه القضیة بالحقیقة زید لیس معدوما مثلا وهذا ضد المقصود او هو مفهوم الموجود فیکون معنی زید معدوم
زید لیس موجودا فلا یکون المحمول هو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول هو المعدوم او هو نفس الموضوع
حتی یکون معنی زید معدوم زید لیس زیدا فهذا لیس معنی العدم علی انه علی هذا التقدیر ایضا لا یکون المحمول هو المعدوم
بل یکون المحمول زیدا مثلا فما ذکره لا یمس کلام المحقق اصلا واما ثانیا فلان العدم الماخوذ فی محمول هذه القضیة
اما عدم مستقل فلا یکون رابطة فلا یکون هذه القضیة سالبة اذ القضیة السالبة لابد فیها من عدم رابطی ای نسبة
سلبیة واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا یمکن ان یکون محمولا ورابطة
معا اذ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظ واحد لا سیما وقد ذهب هذا القائل الی ان العدم فی نفسه
والعدم الرابطی مختلفان بالحقیقة وانه لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل بلحاظین علی انه لو امکن ان
یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظین فلا یمکن ان یکون المعدوم المحمول فی هذه القضیة رابطة وان یکون
فی حالة واحدة ملحوظا بلحاظین لحاظ استقلالی ولحاظ غیر استقلالی واما ثالثا فلان قولنا زید معدوم لو کانت سالبة
کما زعمه هذا القائل والصدر المعاصر للمحقق الدوانی کان عکسه المستوی وهو قولنا المعدوم زید ایضا سالبة والتزام کون
هذا العکس سالبة او ارتکاب ان السالبة القائلة زید معدوم لا تنعکس ولا یمکن عکسها المستوی من الاضاحیک التی
یضحک منها الصبیان واما رابعا فلان هذا القائل قال قبیل هذا الکلام الذی نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط فی
الاعتبار یعنی فی الهلیة البسیطة هو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبة المضمنة فی احدی الحاشیتین وهی دار النسبة
الحکمیة الرابطة بینهما واجزاء القضیة هی الحاشیتان والنسبة الرابطة بینهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جمیعا
فی البسیطة وتالف احدها فی المرکبة وبحسب مایؤل الیه مفاد العقدین لا غیر انتهی فهو معترف بانه لابد فی کل قضیة هلیة
بسیطة کانت او هلیة مرکبة من حاشیتین ونسبة رابطة بینهما هی النسبة الحکمیة فقولنا زید معدوم اما ان یکون فیه
حاشیتان ونسبة حکمیة رابطة او لا فعلی الثانی لا یکون قضیة باعترافه فضلا عن ان یکون من سوالب الهلیة البسیطة
کما زعم وعلی الاول اما ان یکون حاشیتا هذه القضیة زید ومعدوم فالنسبة الحکمیة بینهما اما ایجابیة فیکون هذه القضیة
موجبة قطعا فلا یکون من سوالب الهلیة البسیطة او سلبیة فاین الدال علی تلک النسبة السلبیة علی انها لو کانت
سلبیة کان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم عن الموضوع وهذا ضد المقصود او یکون حاشیتا هذه القضیة زید و

Marfat.com

مفہوم آخر سوی المعدوم ویکون المعدوم رابطۃ سلبیۃ فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم فلینظر الی ہذا الرجل کیف یخبط ولا یبالی این یذہب واما خامسا فلان ہذا القائل قال بعید ہذا الکلام بلا فصل ومن حیث ما تعرفت فاحکم ان کل عقد حملی من حقہ ان یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبۃ بینہما صالحۃ للتصدیق و التکذیب ای مصححۃ لصلوح الحاشیتین للتصدیق والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبۃ اذ بہا یرتبط المحمول بالموضوع ویصیر المرکب منہما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ویصلح متعلقا للادراک التصدیقی ایجابا او سلبا انتہی فقولنا زید معدوم اما عقد حملی اولا فعلی الثانی کیف یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ ومحتملا للتصدیق والتکذیب وکیف یصلح متعلقا للادراک التصدیقی وعلی الاول یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبۃ بینہما صالحۃ للتصدیق والتکذیب فتلک النسبۃ اما ایجابیۃ فیکون ہذہ القضیۃ موجبۃ واما سلبیۃ فیکون مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فی الحق واحقاقہ ولا تنظر الی سباق کلامہ وسیاقہ واما سادسا فلان ہذا القائل قال انی مصوب لب الفلاسفۃ فیما عقلوا ان النسبۃ الحکمیۃ فی کل عقد موجبا کان او سالبا ثبوتیۃ وان لا نسبۃ فی العقد السالب وراء النسبۃ الایجابیۃ التی ہی فی العقد الموجب وان مدلول العقد السالب ومفادہ ہو سلب تلک النسبۃ ولیس فیہ حمل بل سلب حمل وانما یقال لہ الحملی علی المجاز والتشبیہ وان لا مادۃ للعقد السالب بحسب النسبۃ السلبیۃ وانما یکون المادۃ بحسب النسبۃ الایجابیۃ فلذلک لا یختلف المادۃ فی الموجب والسالب بحسب النسبۃ الایجابیۃ والنسبۃ السلبیۃ وراد علک عما احدثہ متفلسفۃ المحدثین من ظن ان فی السالب نسبۃ سلبیۃ ہی وراء النسبۃ الایجابیۃ وان المادۃ تکون بحسب النسبۃ السلبیۃ کما تکون بحسب النسبۃ الایجابیۃ وان مادۃ النسبۃ السلبیۃ مخالفۃ لمادۃ النسبۃ الایجابیۃ ولا نخلو شیٔ منہما من المواد الثلث الا ان المشہور اعتبارہا فی النسبۃ الثبوتیۃ لفضلہا وشرفہا ولاندراج ما یعتبر فی النسبۃ السلبیۃ فیہا اذ واجب العدم ہو ممتنع الوجود وممتنع العدم ہو واجب الوجود وممکن العدم ہو ممکن الوجود فاعلم ان المادۃ ہی حال المحمول فی نفسہ عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع صدق او امکان صدق وکذب وہی فی مطلق الہلیۃ البسیطۃ ترجع الی حال الموضوع فی تجوہرہ او فی وجود نفس ذاتہ المتجوہرۃ لا حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ بحسب قوۃ الذات وتاکد التجوہر وثاقۃ الوجود وحصافۃ التحقق او ضعف الذات وسخافۃ الحقیقۃ ووہن الوجود وبطلان التحقق وفی الہلیۃ المرکبۃ ہی حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ باعتبار وثاقۃ النسبۃ او ضعفہا ولیس فی السالب الا انتفاء الموضوع فی نفسہ او انتفاء المحمول عنہ علی انہ لیس ہناک شیٔ لا ان ہناک شیئا ہو الانتفاء فلیس فیہ ما المادۃ حالہ فان السلب رفع الذات

Marfat.com

او قطع الربط لاثبوت الرفع او القطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لا یتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما لیس بماهو لیس حال وانما یکون لشئ حال بماهو شئ لا بماهو لیس بشئ انتهی کلامه بعبارته فلو کان قولنا زید معدوم مثلا قضیة سالبة کان فیها نسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة باعترافه فطرفا تلک النسبة الثبوتیة الایجابیة التی ورد علیها السلب فی ہذہ القضیة اما زید ومعدوم فیکون مفاد ہذہ القضیة سلب ثبوت المعدوم لزید وہذا ضد المقصود او زید ومفہوم آخر سوی المعدوم فمحمول القضیة ہو ذلک المفہوم الآخر لا مفہوم المعدوم ہذا خلف واما سابعا فلان قولنا زید معدوم مثلا لو کانت من سوالب الہلیة البسیطة علی تقدیر جعل المعدوم محمولا کما زعم ہذا القائل کانت نقیضا ورفعا للہلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوہرا و زید موجود ولا ریب فی ان محمول القضیة التی ہی نقیض لقضیة اخری ہو محمول تلک القضیة الاخری ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا بد و ان یکون محمول قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیة البسیطة ما ہو محمول فی قولنا زید متجوہرا و زید موجود فلا یکون المعدوم ہو المحمول فی قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیة البسیطة وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمول ہذہ القضیة ہو المعدوم ہف ولا یجدی القول بان ایراد المحمول فی قولنا زید متجوہرا و زید موجود للضرورة العقدیة فان ایراد المحمول فی ہاتین القضیتین وانکان للضرورة العقدیة فلا بد من ایراد ذلک المحمول بعینہ فی نقیضہا للضرورة العقدیة ضرورة اشتراط وحدة المحمول فی التناقض فلا یکون المحمول فی نقیضہا الذی ہو من سوالب الہلیة البسیطة ہو المعدوم فلا یکون القضیة التی محمولہا المعدوم من سوالب الہلیة البسیطة کما زعم واما ثامنا فلانہ قد نص فی ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ آنفا علی ان العقد السالب لیس فیہ حمل بل سلب حمل فعلی تقدیر کون قولنا زید معدوم من سوالب الہلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی ہذہ القضیة محمولا علی زید ولا یکون المعدوم فی ہذہ القضیة محمولا علی زید فعلی الاول لا یکون ہذہ القضیة سالبة فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیة البسیطة اذ علی ہذا التقدیر یکون فی ہذہ القضیة حمل والسالبة باعترافہ قضیة لا یکون فیہا حمل وعلی الثانی لا یکون المحمول فی ہذہ القضیة ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم واما تاسعا فلانہ قد اعترف بانہ لا تصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان قولنا زید معدوم قضیة سالبة فلا بد من ان یکون ہناک نسبة ایجابیة یکون لہا مادة من المواد الثلث اعنی الوجوب والامکان والامتناع ویکون فی تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة الایجابیة فحاشیتا تلک النسبة الایجابیة اما زید ومعدوم فیکون ہذہ القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشئ آخر فلا یکون محمول ہذہ القضیة علی تقدیر کونہا سالبة ہو المعدوم بل ذلک المفہوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم

هذا والتبيين قبل اتمام كشف فضائحه فى المبحث الذى نحن فيه اى بحث كون القضية التى محمولها المعدوم موجبة او سالبة
لبعض الفضائح التى فى كلامه الذى نقلنا عنه آنفا فنقول لاريب فى ان القضية السالبة مركب تام خبرى عنده صالح
للتصديق والتكذيب وقد قال هذا القائل كما نقلنا عنه فى الوجه الخامس من فضائحه بان كل عقد حملى بما هو عقد حملى
من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب اى مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق
والتكذيب فان العقد انما يصير عقدا باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل
ومحتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك التصديقى ايجابا او سلبا انتهى فاما ان يكون فى القضية السالبة
النسبة السلبية رابطة او لا فان لم يكن فيها نسبة سلبية رابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب ولم تكن عقدا بالفعل
ولم يرتبط محمولها بموضوعها ولم يصر المركب منهما عقدا بالفعل ومحتملا للتصديق والتكذيب ولم يصلح متعلقا للادراك التصديقى
فلم يكن قضية ولا مركبا تاما خبريا فيبطل شطر من القواعد المنطقية ويكذب حكم الفطرة بكون السالبة كلاما تاما صحيحا للسكوت
صالحا للتصديق والتكذيب وان كان فيها نسبة سلبية رابطة بطل قوله ان لا نسبة فى العقد السالب وار النسبة التى هى
فى العقد الموجب اذ على هذا التقدير يكون فيها النسبة رابطة هى النسبة السلبية ولم يذهب احد من القدماء والمتاخرين الى
انه ليس فى القضية السالبة نسبة رابطة كيف ولو لم يكن فيها نسبة رابطة لم يكن كلاما تاما ولا حكاية ولا عقدا محتملا للتصديق
والتكذيب بل الكل متفقون على انه لابد فى كل قضية من نسبة رابطة ايجابية او سلبية وانما الاختلاف بين القدماء والمتاخرين
فى ان النسبة السلبية الرابطة عند القدماء عبارة عن سلب رابطة بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية الذهنية وارد على النسبة
الايجابية مضاف اليها وعند المتاخرين عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية مباعد للنسبة الايجابية غاية
المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف فى كون النسبة السلبية رابطة بين الموضوع
والمحمول فى مرتبة الحكاية الذهنية ولا فى ان المحكى عنه بالنسبة السلبية الحاكية انما انتفاء الشئ فى نفسه اى فى الهليات
البسيطة او انتفاء شئ عن شئ اى فى الهليات المركبة لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فليس فى مرتبة المحكى عنه للقضية السالبة
نسبة رابطة واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية السالبة من نسبة سلبية رابطة ذهنية كما ان ليس فى مرتبة المحكى عنه
للقضية الموجبة نسبة رابطة ايجابية ضرورة امتناع تحقق المعنى الغير المستقل فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية
واما فى مرتبة الحكاية فلابد لانعقاد القضية الموجبة من نسبة ايجابية رابطة ذهنية ولانعقاد القضية السالبة من نسبة
سلبية رابطة ذهنية وكيف يعقل انعقاد مركب تام ذهنى من دون ان يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فى الذهن فانظر
على هذا القائل مرتبة الحكاية بمرتبة المحكى عنه فلما راى انه ليس فى مرتبة المحكى عنه للسالبة ربط واتحاد بين موضوعها و

Marfat.com

ومحمولها بل قطع ربط ظن انه ليس فيها فى مرتبة الحكاية ايضا ربط للمحمول بموضوعها وهذا الاشتباه قد ورطه فى كثير من الاغلاط فى مبحث الهليات البسيطة والمركبة كما ستعرف عن قريب واما قوله وان لامادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص عليك تفصيلا تتبين به حاله ونكشف مجاله فنقول لاريب فى ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول مايابى ان يكون له معنون متقرر ومصداق متحقق فى عالم الواقع كمفهوم اجتماع النقيضين والثانى ماله معنون متقرر بنفسه موجود بذاته لايجوز ان لايتقرر ولايوجد والثالث مالا يابى ان يكون له معنون ومصداق ولايابى معنونه ان يتقرر وان لايتقرر وهذه الحالات الثلث التى للمفاهيم فى نفس الامر من دون ان تكون مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر هى المواد الثلث بحسب التقرر والموجودية فاذا حكى عن الضرب الاول بالموجودية وما هو بمعناها وعقد هلية بسيطة فان حكى بالايجاب وقيد بالامتناع بان يقال اجتماع النقيضين موجود بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكى بالسلب وقيد بالضرورة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة لامتناع الموجودية واذا حكى عن الضرب الثانى بالموجودية ومايرادفها فان حكى بالايجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكى بالسلب وقيد بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة للمادة فان امتناع سلب الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكى عن الضرب الثالث بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة واذا حكى عن الضرب الاول والثالث بجعل المعدوم محمولا ايجابا لم يصدق الحكاية الا بضرب من التاويل او التقييد وكانت القضية التى محمولها المعدوم هلية مركبة واذا حكى عن الضرب الثانى بجعل المعدوم محمولا ايجابا وقيد بالامتناع صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم امتناع صدق المعدوم ويكون تلك القضية هلية مركبة وبالجملة لايكون القضية التى محمولها المعدوم سواء كانت موجبة او سالبة من الهليات البسيطة فثم من المفهومات مامعنونه يابى بذاته الاتصاف ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات ومنها مامعنونه يابى بذاته عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها مامعنونه لايابى بذاته الاتصاف ولاعدم الاتصاف والاتحاد ولاعدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر فاذا حكى عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذى يابى المعنون ان يتصف ويتحد به ايجابا وقيد بالامتناع او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا لاشئ من الانسان بفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالامتناع واذا حكى عن الضرب الثانى بحمل الوصف والمفهوم الذى يابى المعنون ان لايتصف ولا يتحد به ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالامتناع صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لاشئ من الانسان بحيوان بالامتناع واذا حكى عن الضرب

Marfat.com

الثالث بجعل المفهوم الذی لایابی المعنون ان یتحد به اولا یتحد به محمولا ایجابا او سلبا وقید بالامکان صدقت الحکایة
کقولنا الانسان کاتب بالامکان اولیس بکاتب بالامکان وبالجملة فلاریب فی ان عدم اجتماع النقیضین ضروری
ووجوده ممتنع فی الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروری وثبوته للانسان ممتنع فی الواقع وثبوت الکاتب
للانسان وسلبه عنه لیس بضروری ولاممتنع فی الواقع ولاریب فی ان انتفار معنون مفهوم اوانتفار مفهوم ماعنه
فی نفس الامر اماضروری اوممتنع اوممکن فی نفس الامر ولایجوز عند احد حتی البله والصبیان ان لایکون انتفائه
اوانتفار مفهوم ماعنه ضروریا ولاممتنعا ولاممکنا فی نفس الامر وای انسان لایفرق بین عدم اجتماع النقیضین و
بین عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروری والثانی غیر ضروری ولاتمیز بین سلب الفرس عن الانسان
وبین سلب الکاتب عنه وبالجملة فتلک الثلث اعنی الضرورة والامکان والامتناع کما انها کیفیات لمصادیق
موجبات الهلیات البسیطة والمرکبة کذلک هی کیفیات لمصادیق سوالب الهلیات البسیطة والمرکبة فکما یمکن اعتبارها
مواد بحسب النسب الایجابیة یمکن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبیة غایة الامر ان القدمار اصطلحوا علی تسمیة کیفیات
النسب الایجابیة بالمواد ولم یسموا کیفیات النسب السلبیة فی نفس الامر بالمواد لامشاحة فی الاصطلاح ولم یذهب القدمار
الی ان مصادیق النسب السلبیة فی الواقع لیست ضروریة ولاممتنعة ولاممکنة کیف ولایجوز ذلک احد من البله والصبیان
وهذا القائل توهم من اصطلاح القدمار انهم ذاهبون الی هذا النکر الشنیع والسفه الفظیع حاشاهم عن ذلک وهذا لیس بدعا
منه فابدع من هذا ماتوهم من ان السوالب الموجبة لیست ایجابات فیها جهات لنسبها السلبیة وانما هی جهات للنسب
الایجابیة السلوبة فزعم مثلا ان السالبة الضروریة قضیة حکم فیها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لاما حکم فیها
بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وبهذا وقد انتظم بما توهم ما اثبتوا بصرف همهم واعمارهم من القواعد فی باب
الموجهات والعکوس والنقائض والاقیسة المختلطة ومنشار ذلک التوهم ماتوهم ان النسبة السلبیة سلب للنسبة الایجابیة
وقطع لها ولیست شیئا حتی تکیف بجهة وانت تعلم ان ماسول له الوهم وشجعه علی نفی المواد عن السلب ومصداقه وهو
مابینه بقوله ولیس فی السالب الاانتفار الموضوع فی نفسه وانتفار المحمول عنه علی انه لیس هناک شئ لاان هناک
شیئا هو الانتفار فلیس فیه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات اوقطع الربط لاثبوت الرفع اوالقطع حتی تقلب
ایجابا فاذن لاتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة وکیف یکون لما هو لیس بما هو لیس حال وانما یکون للشئ
حال بما هو شئ لابما هو لیس بشئ لیس لیس شئ اما اولا فلان ماذکره منقوض بمادة الامتناع فان ماما مادة الامتناع حال له
لیس بشئ واما ثانیا فلانه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة فی موصوف متحقق فی نفس الامر حتی یجب ان

اصلہ کیف یکون لما هو لیس بما هو لیس حال بل هو مادة الامتناع واما ثانیا فلم

یکون بالمادۃ حالہ ذاتا موجودۃ فی الواقع فہذا ممہ بل باطل وان اراد انہا حال لمصداق نسبۃ حاکیۃ ای انہا کون مصداقہا فی الواقع
بحیث یصح الحکایۃ عنہ بنسبۃ حاکیۃ مقیدۃ باحدی الکیفیات الثلث فذلک مسلم ولا یستلزم ان یکون السلب والرفع وقطع الربط
شیئا فانا نعلم بالضرورۃ ان قولنا بالضرورۃ لیس اجتماع النقیضین موجود احکایۃ صادقۃ مصداقہا ضرورۃ انتفاء اجتماع النقیضین
فی الواقع وقولنا بالامتناع لیس اجتماع النقیضین موجود احکایۃ کاذبۃ لیس لہا مصداق فی الواقع وقولنا بالامکان الانسان
لیس کاتبا حکایۃ صادقۃ وقولنا بالضرورۃ لیس الانسان کاتبا حکایۃ کاذبۃ ولو کان صدق الحکایۃ بالنسب السلبیۃ المقیدۃ
باحدی الکیفیات متوقفا علی کون السلب شیئا کانت تلک الحکایات کلہا سوءسیۃ فی الکذب وہو صریح البطلان فما توہمہ
شنیع جدا واشنع منہ توہمہ ان النسبۃ السلبیۃ لا تکلیف بالجہۃ بنا علی توہمہ ان النسبۃ السلبیۃ لیست رابطۃ وانما ہی سلب الربط
فانا قد بینا ان النسبۃ السلبیۃ رابطۃ فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ ویکون نہا رابطۃ یعقد القضیۃ السالبۃ وتصیر کلاما تاما والجہۃ قید
للنسبۃ الذہنیۃ فلا وجہ لنفی جواز تقییدہا بالجہۃ والنسبۃ السلبیۃ المتحققۃ فی الذہن مفہوم موجود فی الذہن ولیست لاشیئا محضا
فقیاسہا علی ما لیس بشیٔ اصلا زیادۃ نغمۃ فی طنبور الغباوۃ واذ تحققت بما تلونا علیک انہ علی تقدیر جعل المعدوم محمولا یکون القضیۃ
موجبۃ من الہلیات المرکبۃ قطعا وانہ لا یمکن علی ذلک التقدیر القول بکونہا من سوالب الہلیات البسیطۃ وانہ علی تقدیر کونہا موجبۃ
یکون لہا مادۃ غیر مادۃ القضیۃ التی جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا وانہ علی فرض کونہا سالبۃ یکون لمصداقہا فی نفس
الامر کیفیۃ من الکیفیات الثلث وان لم تتم تلک الکیفیۃ مادۃ وعنصرا فی الاصطلاح علمت ان ما قال ہذا القائل بعید الکلام الذی مبنیا
سخافۃ آنفا وہو قولہ وما توہم ان العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم محمولا غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا وکذا الثابت علی تقدیر
جعل العدم رابطۃ یکون غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود رابطۃ وہم سخیف متفرع عن اخذ قولنا زید معدوم مثلا موجبا وجہالۃ انہ
ینغرل عن ان یکون سلبا لقولہ زید موجود ویرجع العقد الی موجب سالب المحمول والحکم الی ایجاب سلب الوجود ولذلک تختلف
العقدان بحسب العنصر وہم سخیف متفرع عن تجویز کون قولنا زید معدوم علی تقدیر جعل المعدوم محمولا قضیۃ سالبۃ وجہالۃ انہ علی تقدیر
کون المعدوم محمولا لا یمکن ان یکون سلبا لقولنا زید موجود اذ لو کان سلبا لہ کان المحمول فی ہذہ السالبۃ ہو الموجود لا مفہوم المعدوم
فالمنعزالہ عن کونہ سلبا لہ وکونہ عقدا موجبا علی تقدیر جعل العدم محمولا ضروری لا محید عنہ ولما تحقق انہ عقد موجب فیکون عنصرہ
غیر العنصر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا نعم العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم رابطۃ ہو العنصر الثابت علی
تقدیر جعل الوجود رابطۃ علی اصطلاح القدماء لان الوجود الرابط ہو نسبۃ الایجابیۃ والعدم الرابط ہو النسبۃ السلبیۃ والقدماء اصطلحوا علی تسمیۃ
کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ فی نفس الامر بالمادۃ فالمادۃ عندہم ہی کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ سواء اوجب وسلب واما کیفیۃ النسبۃ السلبیۃ فی
نفس الامر المخالفۃ لکیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ فہی وان کانت لا ینکرہا القدماء الا انہم لا یسمونہا مادۃ ولا مشاحۃ فی التسمیۃ والاصطلاح لکن لا یلزم

Marfat.com

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية النسبة الايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية فى نفس الامر سواء سميت مادة وعنصرا او لا وبناء على ما ذكر قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا ينعقد قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية فى قضية محمولها الموجود على تقدير كون العدم رابطة يكون القضية سالبة ليس لنسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هى المادة الثابتة على تقدير جعل الوجود رابطة على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير جعل العدم محمولا يكون القضية التى هو محمولها سالبة فيكون مادتها هى مادة القضية التى يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التى محمولها المعدوم لا يمكن ان تكون سلبا للقضية التى محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول فى قضيتين احديهما سلب الاخرى وقد اسلفنا ذلك هذا وقد افضى بنا الاطناب فى هذا الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزيغ عن الصواب ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الافق المبين على ما قال المحقق الدوانى من كون القضية موجبة على تقدير جعل العدم محمولا فنقول واما عاشر فلان قوله مع ان جمهرة الجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك فى غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط قائلون بان الوجود صفة زائدة على الماهية عارضة لها فى نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس الماهية المتقررة والا لم يكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فالعدم عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للماهية فى نفس الامر عن الماهية والموجودية عندهم عبارة عن عروض تلك الصفة الزائدة فى نفس الامر للماهية فقوله وذلك لتحصيلهم ان الوجود محقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء افهم وعدم التدبر فيما ذهب اليه المشائية القائلون بالجعل المؤلف فى امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم عندهم لسلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعلية الذات فالموجودية عندهم ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه فى حسبانه قائل بالجعل البسيط ذاهب الى ان الموجودية ثبوت وصف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاهب الى ان الوجود من عوارض الماهية فى نفس الامر فموجودية الماهية فى نفس الامر عنده عبارة عن كون الماهية معروضة للوجود فى نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروضة لذلك العارض فى نفس الامر فاذا لما كان العدم نقيضا للوجود ورفعه وكان الوجود صفة زائدة على الماهية عارضة لها فى نفس الامر كما زعم كان العدم عبارة عن رفع تلك الصفة غاية الامر انه لما كان عنده للماهية مرتبتان فى نفس الامر احديهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروض الوجود الذى هو صفة زائدة عليها عارضة لها فى نفس الامر عنده كان بازائهما سلبان احديهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

Marfat.com

عنہا فلو اطلق العدم علی ہذین السلبین کان اطلاقہ علیہما باشتراک الاسم فیکون العدم المقابل للوجود عند ہذا القائل ایضا بمعنی سلب مفہوم عن الذات وامکان للعدم معنی آخر ایضا لیس مقابلا للوجود نعم الحق عند المحققین الذین قالوا بالجعل البسیط بعد فہم الحقیقۃ انہ لیس فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ الا نفس المہیۃ وہی المسماۃ بالتقرر والفعلیۃ ولیست ہی متصفۃ فی نفس الامر بالوجود ولا معروضۃ لہ وانما الوجود عبارۃ عن حکایتہا فی الذہن وبازائہا سلب نفس ذاتہا فی الواقع والعدم عبارۃ عن حکایۃ ذلک السلب فی الذہن فاذا حکی عن التقرر المنعقد قضیۃ ہی المہیۃ موجودۃ واذا حکی عن سلبہا الواقعی قیل المہیۃ لیست موجودۃ وہذا القائل ظن التقرر المحکی عنہ قضیۃ سماہا بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ والقضیۃ التی ہی حکایۃ قضیۃ اخری سماہا بالہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ وظن سلب التقرر المحکی عنہ قضیۃ محمولہا المعدوم وہذا کلہ آفۃ السطحیۃ وسوء الفہم ہذا ہو الکلام علی ما اوردہ صاحب الافق المبین علی المحقق الدوانی واما المحاکمۃ التی تحتہا استاذ الشارح فحاصلہا ان القضیۃ التی محمولہا المعدوم موجبۃ بحسب الحکایۃ سالبۃ بحسب المحکی عنہ فالقول بکونہا موجبۃ صحیح بحسب الحکایۃ والقول بکونہا سالبۃ صحیح بحسب المحکی عنہ فزید معدوم وزید لیس بموجود متغایران بحسب الحکایۃ متحدان بحسب المحکی عنہ فلا ینبغی ان یقع الخلاف فی کون قولنا زید معدوم مثلا موجبۃ او سالبۃ وہذہ المحاکمۃ فی غایۃ السخافۃ فان القضیۃ الموجبۃ حاکیۃ عن موضوع یکون متصفا بالمحمول ولذا یستدعی صدقہا وجود الموضوع والقضیۃ السالبۃ حاکیۃ عن سلب محض ولذا لا یستدعی صدقہا وجود موضوعہا فزید معدوم ان کانت موجبۃ بحسب الحکایۃ کان المحکی عنہ لہا ذات زید بحیث تکون متصفۃ بالمعدومیۃ فالمکان لہا وجود بحیث یصح انتزاع العدم عنہا حال کونہا موجودۃ صدقت ہذہ القضیۃ الموجبۃ بان یکون العدم المحمول مقیدا بالقید صالح غیر منافی لنحو من الوجود والا کذبت کما افاد المحقق الدوانی وان کانت سالبۃ کانت حکایۃ عن سلب محض فلا یتوقف صدقہا علی وجود زید واما قولنا زید لیس بموجود فسالبۃ قطعا فلا یستدعی صدقہا وجود الموضوع اذ ہی حاکیۃ عن سلب محض بخلاف قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہا موجبۃ فالقول بانہما متحدان بحسب المحکی عنہ مع الحکم بتغایرہما ایجابا وسلبا بحسب الحکایۃ ناش من سوء الفہم وقلۃ التدبر وکذا القول بکونہما من الہلیات البسیطۃ وکون مفادہما انتفاءہ فی نفسہ ناش من قلۃ التدبر فان مفاد قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہا موجبۃ ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زید لیس بموجود قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہا موجبۃ لیست من الہلیات البسیطۃ فان القضیۃ المحکوم فیہا بثبوت صفۃ ثبوتیۃ کانت او سلبیۃ لموضوعہا وراء الوجود ہلیۃ مرکبۃ قطعا والموجبۃ الہلیۃ البسیطۃ ہی التی محمولہا الوجود وہذا کلہ کان کلاما فی کون القضیۃ التی محمولہا المعدوم موجبۃ او سالبۃ واما الکلام فی ان قولنا زید موجود ہل ہو مشتمل علی الوجود الرابطی ام لا فقد طال النزاع فیہ وہذا المحاکم حاکم فیہ ایضا بما نقل عنہ الشارح فی الحاشیۃ بقولہ ویکون زید موجود مشتملا علی الوجود الرابطی والتفصیل فیہ ان الصدر المعاصر للمحقق الدوانی زعم انہ فی الہلیۃ

البسیطۃ لایکون الوجود والعدم رابطۃ وانما فیہا النسبۃ الحکمیۃ المسماۃ بنسبۃ بین بین وہی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین رابطا بینہما
حال الاذعان والشک فیہ ایضا فانک اذا تقول بان ہذا ذاک وہو اتحادہما وہذا لیس ذاک وہو سلب اتحادہما وتشک فی انہ
ہل ہذا ذاک ام لا وہو التردد فی اتحادہما لا یحتاج فیہا الی اعتبار الوجود والعدم فیما بین طرفیہا مثلا یقال فی الہلیۃ البسیطۃ زید
ہست وزید نیست وفی المرکبۃ زید نویسندہ است وزید نویسندہ نیست فلم یعتبر فی الہلیۃ البسیطۃ سوی الطرفین
المربوطین بالاتحاد امرا آخر فی الاذعان واعتبر فی المرکبۃ سوی ما ذکر الوجود والعدم ولذا سمیت الاولی بسیطۃ والثانیۃ مرکبۃ
واذا کان ذلک مختصا بالمرکبۃ فالمحمول الذی ہو الوجود اذا نسب الی الموضوع لا یحتاج الی رابطۃ ہی الوجود بل الرابطۃ
بین الموضوع والمحمول ہی الاتحاد وما ورد علیہ المحقق الدوانی بان التفرقۃ بین الہلیۃ البسیطۃ والمرکبۃ فی الحکم المذکور یشہد
الفطرۃ بفسادہ ولذلک لم یختلف اثنان من المنطقیین وغیرہم فی ان اخبار القضیۃ اما الموضوع والمحمول والنسبۃ التامۃ
الخبریۃ کما ہو مذہب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبۃ الحکمیۃ والوقوع او اللاوقوع کما ہو مذہب المتاخرین الذین زادوا النسبۃ
الحکمیۃ متمسکین بصورۃ الشک علی ما توہمہ یکون اخبار القضیۃ فی الہلیۃ البسیطۃ اثنین وفی الہلیۃ المرکبۃ اربعۃ وہذا مما لم
یقل بہ احد ولا یقبلہ فطرۃ سلیمۃ کیف واذا کان الحکم فی البسیطۃ باتحادہما او سلب اتحادہما وکان ذلک کافیا فی تحقق مضمون
القضیۃ فی العقل کان کافیا فی المرکبۃ بان یکون الحکم فیہا ایضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبہ من غیر اعتبار الوجود والعدم
اذ لا فرق بین الصورتین فی بدیہۃ العقل فی ہذا الحکم اذ کما یحکم العقل باتحاد الطرفین فی زید موجود بحکم باتحادہما فی زید قائم
من غیر فرق علی ان العقل یجزم بان ما ہو مثبت فی صورۃ الایجاب فہو منفی فی صورۃ السلب فلا بد ان یکون الحکم فی
الایجاب بوضع الاتحاد وفی السلب برفعہ لا ان یکون الحکم فی الایجاب نفس الاتحاد وفی السلب برفعہ ثم علی ہذا التقدیر لیس
للفرق بین البسیطۃ والمرکبۃ وجہ اذ کما یقول الحکم فی زید موجود نفس اتحادہما وفی زید لیس بموجود سلب اتحادہما من دون
ملاحظۃ الوجود کذلک لقائل ان یقول الحکم فی زید قائم نفس اتحادہما وفی زید لیس بقائم سلب اتحادہما من غیر ملاحظۃ
الوجود فان صح ہذا فلیصح ذلک وما ذکر من تسمیۃ احدہما بالبسیطۃ والاخری بالمرکبۃ لا یجدی فان التسمیۃ مبنیۃ علی توقف صدق
الثانیۃ علی الاولی فقد جری منہ مجری المرکب من المفرد لا علی ترکبہما منہا حقیقۃ کیف لا ومن البین ان الہلیۃ البسیطۃ لیست
جزءا من الہلیۃ المرکبۃ اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسہ قائم وکذلک التمسک بقول النحوی زید ہست وزید
نیست لانا نقول لا یخلو عن ان یکون مفہوم قولہم ہست ونیست ما یفہم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتہما فی سائر اللغات
فذلک بالبدیہۃ یحتاج الی الرابطۃ وان یکون ما یفہم من لفظ الموجود والمعدوم مع ما یفہم من الرابطۃ حتی یکون لفظ ہست و
نیست ہہنا بمعنی الموجود والمعدوم مع الرابطۃ فلا یکون ہذہ القضیۃ مستغنیۃ عن الرابطۃ غایۃ الامر ان یکون المحمول

Marfat.com

ومعنی الرابطة فی القضیة الملفوظة مذکورین بلفظ واحد ولیس ذلک فرقا بحسب المعنی انتهی واعترض علیه ابن معاصره اولا بان
قوله التفرقة بین الهلیة البسیطة والمرکبة فی الحکم المذکور تحکم فی حیز المنع اذ لا یشتبه ان المعتبر فی الهلیة البسیطة هو الطرفان
والاتحاد الملاحظ بینهما فی الهلیة المرکبة تلک الامور مع امر آخر هو الوجود ثم لم یتفطن بان ما نقله عن المنطقیین هو اقل ما لابد منه
فی تحقق القضیة ولا یلزم ان یکون جزء کل قضیة منحصرا فی هذه الامور فان قولک من لم یعرف الفقه قد صنف فیه قضیة لها
اجزاء اخر غیر ما ذکر واستدل بذلک علی ان لیس للهلیة المرکبة سوی الطرفین ولنسبه جزء آخر غیر الامور التی ذکرها وفساد
ذلک اعلی من ان یخفی وثانیا بانه لا یلزم من کون الحکم بالاتحاد کافیا فی تحقق مضمون الهلیة البسیطة کونه کافیا فی تحقق مضمون
الهلیة المرکبة وهل هذا الکلام الا کما یقال اذا کفی امر واحد فی تحقق المهیة البسیطة فلیکف فی تحقق المهیة المرکبة ونحن نجد
الفرق بین الهلیة البسیطة والمرکبة حیث نقدر ان نحکم باتحاد الطرفین فی زید موجود بلا اخذ امر خارج عنهما معا ولا نقدر ان
نحکم باتحاد الطرفین فی زید قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معهما وان خفی علینا لمیته ذلک کما ان المعنی الاسمی والحرفی معلومان
لنا ونقدر ان نحکم علی المعنی الاسمی دون الحرفی وکثیرا ما خفی لمیته ذلک علینا فکما لا یصح ان یقال لما جاز ان یحکم علی المعنی الاسمی
فلیجز ان یحکم علی المعنی الحرفی لان کلا منهما معلوم لنا کذلک لا یصح ان یقال لما جاز الحکم باتحاد الطرفین بلا ضمیمة فی الهلیة
البسیطة فلیجز فی الهلیة المرکبة لان الحکم فی کل منهما باتحاد الطرفین وما ذکره فی وجه تسمیة البسیطة والمرکبة فرکاکته ظاهرة اذ
لم یعهد اطلاق المرکب علی البسیط الموقوف علی شئ ولا تفوه به من له ادنی وقوف بتعارف القوم وثالثا بان قوله وعلی ما توهمه
یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین فریة بلا مریة فانه صرح بان النسبة الحکمیة معتبرة فی جمیع القضایا فکیف یقول
بان الهلیة البسیطة خالیة عن الرابطة وما ذهب الیه هو ان الاتحاد بین الطرفین معتبر فی جمیع الحملیات الموجبة سواء کانت
هلیة بسیطة او مرکبة وفی الهلیة المرکبة خاصة یعتبر الوجود معهما ایضا اذ بدون ذلک لا نقدر علی الحکم بالاتحاد بین الطرفین انتهی
وانت تعلم ان ما اورد هذا القائل اولا اجزاف محض اذ لا یشتبه علی احد انه کما یحکم فی زید موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
الموضوع هو المحمول کذلک یحکم فی زید قائم باتحادهما واما ان فی الهلیة المرکبة تلک الامور مع امر آخر هو الوجود فمع انه خلاف
البدیهة العقلیة باطل لان الوجود الذی زعمه معتبرا فی الهلیة المرکبة اما وجود محمولی فهو لیس برابطة مع ان هذا القائل
واباه یزعمان ان فی الهلیة المرکبة یکون الوجود رابطة ورابطة النسبة الحکمیة واما وجود هو رابطة والوجود الذی هو الرابطة عبارة
عن النسبة التامة الخبریة لا غیر وکلام هذا القائل وابیه ینص علی ذلک حیث قال مثلا یقال فی الهلیة البسیطة زید هست و
زید نیست وفی المرکبة زید نویسنده است وزید نویسنده نیست فمن الظاهر ان مدلول است فی قولنا زید نویسنده است هی النسبة
التامة الخبریة الایجابیة ومدلول نیست فی قولنا زید نویسنده نیست هی النسبة التامة الخبریة السلبیة فیکون حاصل مذهبه علی

Marfat.com

بذا التقدیر ان الهلیة المرکبة الموجبة مشتملة علی الوجود الذی هو الرابطة ای النسبة التامة الخبریة والهلیة البسیطة الموجبة غیر مشتملة علی الوجود الذی هو الرابطة ای غیر مشتملة علی النسبة التامة الخبریة بل علی النسبة التقییدیة المسماة بنسبة بین بین فقط وکذا السالبتان فالسالبة الهلیة المرکبة مشتملة علی النسبة التامة الخبریة السلبیة والسالبة الهلیة البسیطة غیر مشتملة علیها فلا یکون الهلیة البسیطة جزا بل لا یکون کلاما تاما لعدم اشتمالها علی النسبة التامة فان زعم ان محمولها اعنی الموجود یدل علی المحمول والرابطة التی هی النسبة التامة الخبریة جمیعا فلا یکون الهلیة البسیطة مستغنیة عن الرابطة ای النسبة التامة الخبریة التی هی معنی الوجود الرابطی غایة الامر ان یکون المحمول ومعنی الرابط فی القضیة الملفوظة مذکورین بلفظ واحد ولیس ذلک فرقا بحسب المعنی کما افاده المحقق واما قول هذا القائل ثم لم تتفطن الی قوله وذلک اجلی من ان یخفی فمما یقضی به العجب لان الاجزاء الاولیة لکل قضیة اما ثلثة کما هو مذهب القدماء او اربعة کما هو مذهب المتاخرین فهی منحصرة اما فی الثلثة او فی الاربعة واما ترکب الموضوع والمحمول من الاجزاء الکثیرة فهو بمعزل عما فیه الکلام فتفوک من لم یعرف الفقه قد صنف فیه قضیة اجزائها الاولیة منحصرة فی ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبریة عند القدماء وفی اربعة تلک الثلثة والنسبة بین بین عند المتاخرین واما ما ذکره ثانیا ففی غایة السخافة اذ لا شک فی ان زیدا مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وکل مفهوم مستقل یمکن للعقل ان یحمله علی مفهوم مستقل آخر حمل هو هو سواء کان الحمل صادقا او کاذبا وکذا لا شک فی ان زیدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل فیمکن للعقل ان یحمله علی زید حمل هو هو سواء کان الحمل صادقا او کاذبا ولا یجد العقل فرقا تاما بین حمل موجود علی زید وحمل قائم علی زید فی حکمه بالاتحاد بحمل هو هو فی الحکایة الذهنیة فکما لا یحتاج العقل فی حکمه بان زیدا هو موجود الا الی تصور زید وتصور وجود وتصور الاتحاد الذی هو النسبة التامة الخبریة کذلک لا یحتاج العقل فی حکمه بان زیدا هو قائم الا الی تصور زید وتصور قائم وتصور الاتحاد الذی هو النسبة التامة الخبریة لا ان تصور زید وموجود والاتحاد یکفی فی حکمه بان زیدا موجود وتصور زید وقائم والاتحاد لا یکفی فی حکمه ان زیدا قائم ویحتاج فی هذا الحکم الی اخذ الوجود واعتباره معهما فان هذا مما یکذبه فطرة کل من یقدر علی فهم زید موجود وزید قائم ولیت هذا القائل واباه بینا ان الوجود الذی لم یقدر العقل علی الحکم باتحاد الطرفین فی زید قائم بلا اخذه واعتباره معهما بای معنی هو افهو وجود محمولی مستقل لزید او لقائم اعنی مفاد کان التامة ام نسبة رابطیة بینهما فعلی الاول یکون الاجزاء الاولیة لهذه القضیة ثلثة مفهومات مستقلة مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمولی المستقل والنسبة التامة الخبریة علی رای القدماء والنسبة التقییدیة ایضا علی رای المتاخرین فیکون الهلیة المرکبة مرکبة من اربعة اجزاء عند القدماء وخمسة اجزاء عند المتاخرین ولا یخفی بطلانه وعلی الثانی تلک النسبة الرابطة اما مفاد کان الناقصة اعنی کون شئ شیئا فهی النسبة التامة الخبریة وهی المعبر عنها بالاتحاد فیکون معنی کلامهما انا لا نقدر علی الحکم بکون زید قائما بلا اخذ کون زید قائما واعتباره وهذا مع کونه ضربا من الهذیان

Marfat.com

جار فی زید موجود فانا لانقدر علی الحکم بکون زید موجودا بلا اخذ کون زید موجودا و اعتباره و اما شئ آخر سوی النسبة التامة کالنسبة التقییدیة
المسماة بنسبة بین بین فهذا ایضا باطل فان الاتحاد عندهما هی النسبة بین بین والوجود المعتبر فی الهلیة المرکبة علی هذا التقدیر
ایضا نسبة تقییدیة بین بین فیکون الهلیة المرکبة عندهما مرکبا من موضوع ومحمول ومن نسبتین بین بین ولا شک فی انها
مشتملة علی النسبة التامة الخبریة والا لم تکن کلاما تاما ولا اجزاء قضیة فیکون اجزائها الاولیة عندهما خمسة وبطلانه اجلی من ان
یخفی واما قیاسه الهلیة البسیطة والهلیة المرکبة علی المهیة البسیطة والمهیة المرکبة فسخیف جدا فان الهلیة البسیطة کالهلیة
المرکبة مرکبة من اجزاء ثلثة عند القدماء ومن اجزاء اربعة عند المتاخرین وکذا قوله کما ان المعنی الاسمی الخ فان صلوح المعنی
الاسمی لان یحکم علیه وبه لکونه مفهوما مستقلا وعدم صلوح المعنی الحرفی له لعدم استقلاله بالمفهومیة مما لا یخفی علی احد من البله و
الصبیان ولا یشتبه لمیة الفرق فیهما بهذا النحو علی احد واما الفرق بین الهلیتین بما زعمه فمما لا یجده الا وجدانهما و مع ذلک قد خفی
علیهما لمیة هذا الفرق واما طعنه فیما ذکر المحقق فی وجه التسمیة بالبسیطة والمرکبة فمنشاره الغفلة عن انه یکفی للتسمیة وجه من المناسبة
واما ما ذکره هذا القائل ثالثا فوارد علی المحقق بلا مریة فان الصدر المعاصر له قائل بترکب الهلیة البسیطة من الحاشیتین والنسبة
بین بین التی سماها بالنسبة الحکمیة فاجزاء الهلیة البسیطة عنده ثلثة واجزاء الهلیة المرکبة اربعة نعم ان تکلم علیه بناء علی مذهب القدماء
المنکرین للنسبة التقییدیة کان اجزاء الهلیة البسیطة علی مذهبه لنفیه النسبة التامة الخبریة فیها اثنین واجزاء الهلیة المرکبة ثلثة
فقول المحقق وعلی ما توهمه یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین وفی الهلیة المرکبة اربعة لا یصح اصلا اذ علی تقدیر
القول بالنسبة التقییدیة یکون بناء علی ما توهمه الصدر اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة ثلثة وفی الهلیة المرکبة اربعة وعلی تقدیر
نفیها یکون بناء علی ما توهمه اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین وفی الهلیة المرکبة ثلثة لا اربعة الا ان یقال ان المحقق حسب
ان الصدر لا یرید بالوجود والعدم الذین قال باعتبارهما فی الهلیة المرکبة دون الهلیة البسیطة النسبة التامة الخبریة الایجابیة
والنسبة التامة الخبریة السلبیة بل یرید بهما الوجود المحمولی ونقیضه ویدل علی ذلک ان کلامه صریح فی انه فهم من کلام الصدر ان الهلیة
البسیطة عنده خبر من الهلیة المرکبة فرد علیه بقوله لا علی ترکبها منها حقیقة کیف لا ومن البین ان الهلیة البسیطة لیست خبرا
من الهلیة المرکبة اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسه قائم فبناء علی هذا الفهم الزمه بناء علی مذهب القدماء النافین
للنسبة بین بانه علی ما توهمه یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین لانه ینکر النسبة التامة الخبریة فی الهلیة البسیطة
فیکون اجزائها علی طریق القدماء علی ما توهما اثنین الموضوع والمحمول فقط واجزاء الهلیة المرکبة علی طریق القدماء علی ما توهمه اربعة
الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبریة والوجود الذی یقول الصدر باعتباره فی الهلیة المرکبة وعلی هذا یستقیم کلام المحقق و
لعله انما بنی الالزام علی مذهب القدماء وهو نفی النسبة بین بین لانه هو الحق عنده وفی الواقع الامر علی ما سیلوح انشاء الله تعالی

ثم ان المحقق قال فی الحاشیۃ القدیمۃ لایشک من لہ وجدان صحیح فی ان ای مفہوم نسب الی غیرہ بالایجاب او السلب
فلا بد بینہما من رابطۃ اذ لا بد بعد تصور ہما من تصور النسبۃ الحکمیۃ واذعان وقوعہا اولا وقوعہا او من ادراک النسبۃ او انتفائہا
علی وجہ الاذعان علی اختلاف رائی القدماء والمحدثین والتفرقۃ بین مفہوم ومفہوم فی ہذا الحکم لیشہد الفطرۃ السلیمۃ بفسادہ ولہذا
صرح الشیخ وغیرہ من القدماء بان کل قضیۃ مرکبۃ من اجزاء ثلثۃ الطرفین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ والمتاخرون بان کل
قضیۃ مرکبۃ من اربعۃ اجزاء بناء علی اعتبارہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وقل لی اذا تصورت زیدا ومفہوم الموجود ہل یکفی ہذا ان
التصور ان فی حصول التصدیق من غیر ملاحظۃ النسبۃ بینہما وتایید ہذا بقول العجم زید ہست وزید نیست بدون ذکر الرابطۃ لا ینفع
اصلا کیف وعدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائہ علی انہم یقولون زید موجود ست وزید موجود نیست وفی اللغۃ العربیۃ وغیرہا
من اللغات التی شعرنا بہا لا یفرق بین الوجود وغیرہ ہذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفیۃ ومن یثبت امثال
ہذا فی بطون الاوراق فقد رضی بان یکون اضحوکۃ للناظرین واحدوثۃ فی الغابرین انتہی فاعترض علیہ الصدر بانہ لا نزاع
لاحد فی ان کل قضیۃ لا بد فیہا من النسبۃ الحکمیۃ المسماۃ بالنسبۃ بین بین وہی الاتحاد الملاحظ بین الموضوع والمحمول لا الرابطۃ
بینہما بل الکلام فی ان الہلیۃ المرکبۃ لا یکفی فیہا النسبۃ الحکمیۃ بل لا بد ان یضم الیہا الوجود او العدم ویجعل کلا ہما الرابطۃ
بین موضوعہا ومحمولہا ولترکب الرابطۃ سمیت ہلیۃ مرکبۃ وہو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر فی الہلیۃ المرکبۃ دون البسیطۃ
عند من یفرق بینہما ہو النسبۃ الحکمیۃ ولیس کذلک اذ لو کانت النسبۃ الحکمیۃ فی القضیۃ السالبۃ ہو العدم لما صح ما ذہبوا الیہ من
ان الحکم فی القضیۃ السالبۃ بان النسبۃ لیست واقعۃ ومن البین ان النسبۃ الحکمیۃ فی جمیع القضایا ثبوتیۃ ولو کفی فی الہلیۃ
المرکبۃ ملاحظۃ النسبۃ الحکمیۃ التی ہی الاتحاد بین طرفیہا لکنا قادرین علی ان نذعن بقیام زید مثلا بلا اعتبار الوجود بین الطرفین
کما نقدر علی ان نذعن بوجودہ من غیر اعتبار الوجود بین الطرفین والوجدان الصحیح یحکم بامتناع ذلک وجواز ہذا فہذا الفاضل لم
یمیز بین النسبۃ الحکمیۃ والضمیمۃ المعتبرۃ فی الہلیۃ المرکبۃ دون البسیطۃ ومن ثمۃ استشکل علیہ وجہ کون مثل زید معدوم سالبۃ
کما ذہب الیہ القوم وحسبہ موجبۃ وقولہ عدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائہ انما ینفعہ لو استدل بمجرد عدم ذکرہ فی الکلام اما اذا
استدل باستغناء الکلام عنہ مطلقا حتی لا یکون معتبرا فیہ لا لفظا ولا معنی فلا ینفعہ کما لا یخفی واما ما نقلہ عنہم من قولہم زید موجود ست
فذلک مبنی علی ان الموجود لما لم یکن من لغتہم قاسوہ علی سائر اخواتہ من المعلوم والمضروب والمنصور وغیرہا فیذکرون لفظۃ
است معہ کما یذکرون مع اخواتہ لا نظرا الی معناہ ولہذا اذا تکلموا بلغتہم لا یذکرون ذلک اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من
الاطلاقات العرفیۃ فغیر مسلم اذ القوم قد صرحوا فی باب القضایا بان کثیرا منہا ماخوذۃ من عرف الجمہور ہذا کلامہ واجاب عنہ المحقق
بانہ قد سلم ان النسبۃ الحکمیۃ المعتبرۃ فی جمیع القضایا ہو الاتحاد بین المحمول والموضوع ثم زعم انہ یکفی ملاحظۃ ہذا الاتحاد فی الہلیۃ

البسيطة دون الهلية المركبة بل لابد ان ينضم اليه الوجود او العدم وانت تعلم ان الاتحاد مالم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان سوا كان بين الموضوع والمحمول الذى هو الموجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا نقدر على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم فى الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم فى الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه وفساده لا يخفى على من صح وجدانه واما تاييده بقول العجم فلا يدل على الاستغنا اصلا فان الثابت من تلك اللغة على تقدير التسليم هو عدم الذكر ولا يلزم منه الاستغنا عنه معنى كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل انه فى الفارسية الاصلية لفظ هى بمعنى الموجود وكان اصل الكلام زيد هى است ثم خفف فقيل هست حتى قيل ان فى بعض البلاد يتلفظون بالاصل فعلى هذا يكون الرابطة مذكورة وما ذكر من العذر فى قولهم زيد موجود ست من قياسهم اياه على اخواته فغير مسموع اذ لا شك ان المتلفظين بذلك عقلا عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته فان المقتضى لعدم امر من الامور اذا كان ذلك المعنى متحققا واطرد عادتهم على ذكره فى بعض الصور دون بعض فربما تمشى مثل هذا الاعتذار وما ذكر القوم فى باب القضايا ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب الحقيقية وكيف يقولون واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف ولعله انما استند الى ما ذكروه فى وجه تسمية العرفية العامة من البين انه ليس فى ذلك اقتناص الحقائق من العرف انتهى واورد عليه الغياث المنصور اولا بان قوله ان الاتحاد مالم يعتبر معه ثبوت او رفع لا يتعلق به الاذعان يدل على انه حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد وليس كذلك فانه متعلق بالطرفين حال كونهما مربوطين بالاتحاد ويكون الاتحاد معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بينهما واذا كان كذلك لا يلزم ان يعتبر فى الاتحاد ثبوت او عدم كما يشهد به الفطرة السليمة واما ما توهمه من ان الاذعان متعلق بالايجاب والسلب فظاهر الفساد لان الاذعان عبارة عن الحكم والايجاب والسلب ليسا حكمان مخصوصان فكيف يتعلق الاذعان بهما وثانيا بان قوله فكما لا نقدر الخ مما اذلا يلزم من عدم القدرة هناك عدم القدرة ههنا وبل هذا الا كما يقال كما لا نقدر على الحكم على المعنى الحرفى لا نقدر على الحكم على المعنى المستقل وثالثا بان العجم لا يذكرون الرابطة اصلا لا لفظا ولا معنى واما ان لفظة هى فى بعض لغات الفرس بمعنى الموجود فمسلم لكنهم لا يذكرون معه لفظة است ولا يلزم من كون هى بمعنى الموجود ان يكون الرابطة مذكورة حتى يتفرع قوله فعلى هذا يكون الرابطة مذكورة قولا ان يكون اصل است هى است ولو كان كذلك يكون فيه تكرار للوجود لان لفظة است بمعنى للوجود البتة واما القائل المتلفظ بلغة غيره كثيرا ما لا يكون واقفا بدقائق اللغة المذكورة فلا يبعد ان يذكر فيه ما لا يذكر فيه صاحب اللغة او يترك ما لا يتركه ولذلك تجد بين كلام البلغاء المولدين تفاوتا كثيرا ومخالفة بعض المسائل للعرف لا ينافى موافقة بعض

قلد المحشى
معتبر اللغة
كان ...

آخره واخذه منه انتهی وهذا کله سخیف وخسف اما ما قال ان المحقق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد ولیس کذلک فیه اولا
ان الاتحاد ان کان عبارة عن النسبة التامة الخبریة کما هو مذهب القدماء فالاذعان بالقضیة الموجبة تعلق حقیقة نفس الاتحاد
وبالقضیة السالبة تعلق بسلب الاتحاد ولا یضر کونه معنی حرفیا وعدم استقلاله بالمفهومیة وان کان عبارة عن النسبة التقییدیة
المسماة بنسبة بین بین التی قال بها المتاخرون کما حسب الصدر وابنه فالاذعان بالقضیة الموجبة تعلق حقیقة بثبوت الاتحاد
وبالقضیة السالبة تعلق حقیقة برفعه ای وقوع النسبة التقییدیة اولا وقوعها وکون الاتحاد معنی حرفیا غیر مستقل بالمفهومیة
لا یمنع تعلق الاذعان به وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی شرح قول الفص فان کان اعتقاد النسبة جزئیة والبطلنا هناک
ما ذهب الیه الصدر وابنه من ان التصدیق تعلق بالطرفین حال کونهما مربوطین بالاتحاد فلیرجع الی ذلک المبحث وثانیا انا
لو سلم ان الاذعان تعلق بالطرفین حال کونهما مربوطین بالاتحاد فلا یضر المحقق فان غرضه قدس سره انه مالم یعتبر وقوع
الاتحاد او سلب وقوعه لا یکون الطرفان المربوطان بنسبة تقییدیة کلاما تاما وقضیة فکیف تعلق بها الاذعان فانه لا تعلق
بالمرکبات التقییدیة مالم تصر کلاما تاما فعلی هذا یکون ما ذکره مواخذة لفظیة علی قول المحقق لا تعلق به الاذعان ویندفع بادنی
عنایة وهو ان مراده انه لا تعلق بالطرفین المربوطین بالاتحاد مالم یعتبر معه الوقوع او اللاوقوع وعبر عنه بانه لا تعلق بالاتحاد
مالم یعتبر معه ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفین المربوطین بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض وثالثا
ان قوله واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم عجیب جدا لان الاتحاد اذا کان نسبة تقییدیة عنده هذا القائل
وعند ابنه فما لم یعتبر معه ثبوت او رفع لم تتعین کون العقد المؤلف من الطرفین المربوطین بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
ان یصلح تعلق الاذعان ورابعا ان قوله واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم لیس تحته معنی اذ کون النسب
التقییدیة التوصیفیة والاضافیة معانی حرفیة غیر مستقلة بالمفهومیة لا یغنی عن اعتبار الوقوع او اللاوقوع فیها عند تعلق الاذعان
فحرفیة معنی وعدم استقلاله بالمفهومیة لا یکفی لان تعلق به الاذعان ولو کفی عدم استقلال معنی الاتحاد الذی هو النسبة
التقییدیة لان تعلق به الاذعان لکفی لان تعلق به الاذعان من دون ان یعتبر فیه ثبوت او عدم فی الهلیات المرکبة ایضا اذ لما
صلح معنی الاتحاد لان تعلق به التصدیق فلا یعقل ان تخصیص صلوحه لتعلقه بعقد دون عقد وقضیة دون قضیة فالقول
بان مجرد الاتحاد یکفی لتعلق الاذعان فی الهلیة البسیطة ولا یحتاج الی ان یعتبر معه الوقوع او اللاوقوع ولا یکفی لتعلقه فی
الهلیة المرکبة بل یحتاج فی ذلک الی ان یعتبر معه الوقوع او اللاوقوع هذا لیس له معنی محصل واما قوله واما ما توهمه من ان الاذعان
متعلق بالایجاب والسلب فظاهر الفساد فظاهر الفساد لا ریب فی ان المذعن فیما اذا اذعنا بان زیدا موجود او قائم هو
الحکم الایجابی ای کون زید موجودا او قائما وفیما اذا اذعنا بان زیدا لیس موجودا او لیس قائما هو الحکم السلبی ای سلب کون

Marfat.com

زید موجودا او سلب کونہ قائما و اعجب من ذلک ما اوقعہ فی ہذا من ان الاذعان عبارۃ عن الحکم والایجاب والسلب الیۃ
حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما ولم یتیقظ ان اطلاق الحکم علی الاذعان وعلی الایجاب والسلب باشتراک
الاسم فان لفظ الحکم یطلق باشتراک الاسم علی عدۃ معان منہا التصدیق والاذعان ومنہا النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ
والسلبیۃ ومنہا المحکوم بہ ومنہا الانتساب الذی ہو فعل النفس فالاذعان حکم بمعنی والایجاب والسلب حکمان مخصوصان بمعنی
آخر ولو کان الایجاب والسلب حکمین بمعنی الحکم الذی ہو بمعنی الاذعان لزم ان لا یکون القضیۃ المشکوکۃ والمتخیلۃ الغیر
المذعنۃ والموہومۃ والمنکرۃ المکذبۃ موجبۃ ولا سالبۃ بل عریۃ عن الایجاب والسلب لکونہا عریۃ عن الاذعان واما ما ذکرہ ثانیا
فقد بینا فسادہ فیما سبق من ان قیاس الفرق بین الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ علی الفرق بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی
قیاس بلا جامع واما ما ذکرہ ثالثا ففی غایۃ السخافۃ فان ادعاء ان العجم لا یذکرون الرابطۃ اصلا لا لفظا ولا معنی ادعاء محض
لا دلیل علیہ مع ان البدیہۃ العقلیۃ قاضیۃ ببطلانہ فان الالفاظ المرکبۃ التی لیست بنہایۃ تامۃ لیست کلاما مصححا
للسکوت فالکان العجم لا یذکرون الرابطۃ اصلا لا لفظا ولا معنی فما یتفوہون بہ ہندیان لیس کلاما حاشاہم عن ذلک واما
قولہ واما ان لفظ ہی الی قولہ لان لفظۃ است بمعنی الموجود فکلمہ ہندو ہندیان فان لفظۃ ہی فی الفارسیۃ بمعنی الموجود
وہم یذکرون معہا الرابطۃ نحو است واند قال مولانا المولوی العارف المعنوی قدس سرہ گفت یارب گر ترا خاصان
ہی اند کہ مبارک دعوت فرخ پی اند وان ترک ذکر الرابطۃ لفظا اتفاقا فلا دلیل علی ان الرابطۃ لیست مرادۃ کیف ولو لم
یکن الرابطۃ مرادۃ لم ینعقد کلام تام کما عرفت فما ذکرہ المحقق من ان اصل لفظ است ہی است لیس بمستبعد بل ہو الظاہر فلا یحتاج
علی ہذا الی تقدیر الرابط الذی لا یتم الکلام بدونہ واما قولہ ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للوجود لان لفظۃ است بمعنی الموجود فمنشأ
الغلط فیہ عدم التمییز بین الوجود الرابطی والوجود المحمولی فان لفظۃ است موضوعۃ للوجود الرابطی لا للوجود المحمولی اذ لا یصح
ان یقال زید ست بمعنی زید موجود ولفظۃ ہی موضوعۃ للوجود المحمولی وانما کان یلزم التکرار ان لو کان لفظۃ است موضوعۃ
للوجود المحمولی واما قولہ واما القائل المتلفظ بلغۃ غیرہ الخ ففی غایۃ السخافۃ فان العلماء المہرۃ البارعین فی المعرفۃ بلغتی العرب
والعجم لا یتیرکون ذکر الرابطۃ اذا ما یقولون فلانی موجود ست فلا یقولون فلانی موجود بلا ذکر الرابط لفظا ومعنی کلا اما تا ما وعندی
ان لفظۃ ہست فی اللغۃ الفارسیۃ فعل یدل علی الحال من الازمنۃ وقد یدل علی الثبات والاستمرار لیس بمعنی للموجود فہو
لیس اسما والفعل المتضمنۃ النسبۃ الی فاعل لا یحتاج فی کونہ مسندا وانعقاد الکلام التام الی رابطۃ اخری سوی النسبۃ المتضمنۃ
وکذا لفظۃ نیست بمعنی لیس فہی ایضا فعل متضمن للنسبۃ الرابطۃ ولذا لا یذکر العجم معہما رابطۃ لعدم احتیاج الفعل اذا اسند الی
رابطۃ اخری سوی النسبۃ التی تتضمنہا معنی الفعل ولذلک لا یصیر لفظۃ ہست ونیست محکوما علیہ ومبتدا فی لسان العجم

فسقط ماتوهمه الصدر عن اصله ولم يحتج فى الاجابة عن مسند له الى تحشم واما قوله ومخالفة بعض المسائل الخ فنى غاية الوهن اذلا كلام فى جواز موافقة بعض المسائل للعرف وانما الكلام فى ان الاطلاقات العرفية لا تصلح ان يحتج بها على صحة ما يقضى بالبديهة والبرهان عليه بالبطلان كما فيما نحن فيه فان البديهة والبرهان قاضيان بانه لا ينعقد كلام تام بدون النسبة التامة الخبرية سواء قيل بالنسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين اولم يقل بها فلا مساغ للاحتجاج على خلاف ذلك بان العجم لا يذكرون النسبة الخبرية حيث يقولون زيد مبهت هذا تمام الكلام من قبل المحقق على ما اورد عليه الغياث المنصور ولنزد بيانا يزيد ما قال المحقق وضوحا وما قال معاصره فضوحا فنقول ذهب القدماء الى ان التصور والتصديق متباينان حقيقة وان التصور تعلق بما تعلق به التصديق وان القضية اية قضية كانت مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية التامة الخبرية وذهب المتاخرون الى ان التصور والتصديق متحدان حقيقة مختلفان متعلقا وان فى كل قضية نسبتين احديهما النسبة تقييدية هى متعلق التصورات كالشك والوهم والاخرى نسبة تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها وهى متعلق التصديق ولذا يفسرون التصديق بادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فما ذهب اليه صدر المعاصر للمحقق من نفى الرابطة سوى النسبة بين بين عن الهليات البسيطة واثباتها فى الهليات المركبة لا يستقيم على المذهبين اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بالنسبة بين بين فى قضية ما اصلا فالقول بوجودها فقط فى الهلية البسيطة دون وجودها مع نسبة اخرى فى الهلية المركبة لا يستقيم على مذهبهم واما على مذهب المتاخرين فلانهم يقولون بتغاير متعلقى التصور والتصديق فلا بد من ان يكون فى الهلية البسيطة عندهم نسبتان احديهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق فلا يستقيم نفى الرابطة الاخرى عن الهلية البسيطة على رايهم وايضا المتاخرون القائلون بالنسبة التقييدية قائلون بان النسبة التقييدية ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع لا تكون رابطة وانما تكون رابطة مع اعتبار الوقوع واللاوقوع معها قال العلامة الرازى فى شرح المطالع ان المصنف رح لم يسم اللفظ الدال على مطلق النسبة رابطة بل الدال على نسبة تربط المحمول بالموضوع والنسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة وقال فى شرح الشمسية ان النسبة ما لم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة ولا حاجة الى الدلالة على النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة دال على النسبة ايضا انتهى وعلى ما توهمه الصدر لا يكون الهلية البسيطة مشتملة على رابطة اذ لا يعتبر فيها عنده الوقوع و اللاوقوع مع النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين وانما المعتبر فيها نفس النسبة بين بين فقط وهى ما لم يعتبر معها الوقوع واللاوقوع ليست رابطة فلا يكون بين جانبى الهلية البسيطة على رايه ارتباط فلا تكون كلاما تاما فضلا عن ان تكون هلية بسيطة ثم ان المحقق تكلم عليه بعد تسليم النسبة بين بين تنزلا الى رايه وقال ان النسبة بين بين ما لم يعتبر معها

Marfat.com

الایجاب والسلب لاتصلح لان تعلق الاذعان وتعقد بها القضیۃ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فلا یرد علیہ ان القضیۃ عند التحقیق وعند المحقق مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ ای کون الموضوع محمولا وہی التی یعبر عنہا بالاتحاد وسلبہ بثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لان ہناک اتحادا ہو مورد الایجاب والسلب کما یدل علیہ کلام المحقق وذلک لان المحقق لم یبن کلامہ علی ما ہو المحقق عندہ وانما تکلم بعد تسلیم النسبۃ بین بین تنزلا الی رای معاصرہ لیکون اکبت لہ واصرح فی الزامہ والا فالحق عندہ ان القضیۃ مطلقا ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ التی یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ ای کون الموضوع محمولا او سلبہ وہذا حق ولیس مقصود المحقق ان ما یحکی عنہ فی کل قضیۃ ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فان کلامہ فی مرتبۃ الحکایۃ وما نقلنا عنہ نص علی ما ذکرنا والعجب ان صاحب الافق المبین شنع علی المحقق تشنیعا بلیغا فقال بلغنی مذاہب عجیبۃ فی مسائل فلسفیۃ قد نبعت من شرذمۃ من المتفلسفۃ والمقلدۃ فی ہذہ السنین المتاخرۃ ولیس لہا ابتناء علی ما قد کان لسیلک فی عصور المعلمین والروساء ومن تلک المذاہب العجیبۃ ما یظن ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ ولیستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ مع ما یذعن للحکماء المحصلین فیما یحکمون بان الوجود المطلق النفسی الموجودیۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومطابق الحکم بہ نفس ذات الہیئۃ الواقعۃ فی ظرف الوجود لا الہیئۃ الواقعۃ مع مفہوم ما غیر بالانضمامی او انتزاعی وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو ما بہ الحصول لا نفس الحصول واذا لم یحصل ما تلوناہ علیک حسب ان ذلک الفرق لیستلزم اسقاط النسبۃ الحکمیۃ عن عقود الہلیات البسیطۃ بما ہی عقود ولا یستصحہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفۃ مؤلف من اجزاء ثلثۃ الحاشیتین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ وعند متفلسفۃ المتاخرین من اربعۃ اجزاء بناء علی اختراعہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی وراء النسبۃ الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا فی البسیطۃ وتالف احدہا فی المرکبۃ وبحسبہ یؤول الیہ مفاد العقدین انتہی وانت تعلم انہ ان اردت بمفاد العقد مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ فلا شک فی ان مفاد العقد بہذا المعنی مشتمل علی النسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ سواء کان العقد ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ فمفاد العقد مطلقا بہذا المعنی ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فان کل عقد کلام تام خبری لا بد فیہ من نسبۃ تامۃ جزمیۃ والنسبۃ التامۃ الجزمیۃ یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وہی النسبۃ الرابطۃ بین الموضوع والمحمول التی عدہا القائل ایضا من اجزاء القضیۃ فای شناعۃ فیما ظنہ المحقق من ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وانہ لیستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ

Marfat.com

والمركبة ولاينافى هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية فان مفهوم الموجود مفهوم مستقل يجعل محمولا فى الهلية البسيطة وكل مفهوم
يجعل محمولا فى اية قضية كانت لابد ان يربط بينه وبين الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابية او سلبية حتى ينعقد القضية الموجبة او السالبة والنسبة
التامة الخبرية هى المعبر عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولافرق فى ذلك بين الهلية البسيطة وبين الهلية المركبة والفرق بين
الهليتين باشتمال الهلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اى النسبة التامة الخبرية وعدم اشتمال الهلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اى النسبة التامة الخبرية ليستلزم اسقاط النسبة الحكمية اى النسبة التامة الخبرية عن عقود الهليات البسيطة كما زعمه الصدر المعاصر للمحقق مستدلا
بان العجم يقولون فى ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقولون زيد هست ست فليس ما ذكره المحقق زيفا فضلا عن ان يكون زيفا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرابط اى النسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين فى الهلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار فى الهلية البسيطة
مع كونه زيفا فاضحا كما سيلوح انشاء الله العزيز عن قريب من انه لافرق بين الهليتين وان تخيل النسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين فى
الهلية المركبة ناش من فساد الطباع لايضر هذا المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان هليا بسيطا او مركبا مشتمل على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اى النسبة التامة الخبرية التى يعبر عنها بالفارسية بهست و نيست و بالهندية به ہے و نہیں على خلاف ما توهمه معاصره من عدم
اشتمال الهلية البسيطة عليها مستدلا بقول العجم زيد هست و زيد نيست و زيد ہے و زيد نہیں ولا يلزم من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة
المضمنة فى احدى الحاشيتين عدم اشتمالها على النسبة التامة الخبرية حتى يضر المحقق وينفع معاصره وان اريد بمفاد العقد مرتبة المصداق
المحكى عنه المتحقق فى الواقع فليس كلام المحقق فيه والنزاع بينه وبين معاصره انما هو فى مرتبة الحكاية الذهنية واستدلال معاصره بقول
العجم انما هو فى مرتبة الحكاية فانهم لايذكرون النسبة الرابطة الخبرية مع المحمول فى الحكاية الهلية البسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود الرابط
والعدم الرابطى اى النسبة المضمنة فى احدى الحاشيتين فى الهلية البسيطة مع اعتباره فى احدى الحاشيتين فى
الهلية المركبة مع القول بكون الوجود عارضا فى نفس الامر للماهية لايصح كما سيتلى عليك انشاء الله تعالى
هذا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق جوز الحمل الاولى بان يعنى به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يتكرر ادراك شئ واحد بتكرر الالتفات
اليه دون تكثر فى المدرك والملتفت اليه صلا ولو بالاعتبار والمحقق ابطل تجويزه ببيان ليس هذا مقام ذكره ثم شنع على معاصره بانه مع ذلك
التجويز قائل بان القضية التى محمولها الوجود لاتحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تكرر
الالتفات اليه ولاتحتاج الى رابطة فيتحقق قضية احادية ومفاسد اللازم لاتخفى ولاتحصى فاجاب عنه الصدر بان الرابطة التى لايحتاج اليها
الهلية البسيطة هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع او المحمول فى الهلية المركبة لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة فى جميع القضايا
فلا يلزم من انتفاء ها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية فى شئ واحد فتثب عليه المحقق بان مذهب القدماء ان اجزاء القضية ثلثة
الطرفان والنسبة التامة الخبرية ومذهب المتاخرين انها اربعة الطرفان والنسبة التقييدية المسماة عندهم بالنسبة الحكمية ووقوعها اولا ووقوعها

Marfat.com

المسمّٰی عندہم بالنسبۃ التامۃ الخبریۃ فعلی ما ذہب الیہ من تجویز یہ بحمل عدم اشتمال الہلیۃ البسیطۃ علی النسبۃ التامۃ الخبریۃ یلزم ان یکون قولک
الموجود موجود قضیۃ بسیطۃ احادیۃ علی مذہب القدماء وثنائیۃ علی مذہب المتاخرین اذ لا تغایر بین موضوعہا ومحمولہا ولیس فیہا نسبۃ تامۃ
خبریۃ علی زعمہ وبطلان اللازم ظاہر من ان یخفی علی احد واعترض علی المحقق صاحب الافق المبین فی حواشیہ فان قولنا الموجود موجود مصبح ان یعنی
بہ حمل الشیٔ ای مفہوم الموجود علی نفسہ وحینئذ لا یکون ہلیا بسیطا ومصبح ان یعنی بہ ان ذلک المفہوم موجود علی الاطلاق ای متحقق فی نفسہ
وح لا یکون حملا للشیٔ علی نفسہ بالجملۃ الہلیات البسیطۃ لا تکون الا من اقسام الحمل الشائع الصناعی الذی ہو قسیم الحمل الاولی والحمل الذاتی
فشیٔ من ذینک الحملین لیس من عقود الہلیات البسیطۃ انتہی ملخصا وہذا الاعتراض بظاہرہ وارد علی المحقق اذ المتبادر من کلامہ انہ لم
یفرق بین قولنا الموجود موجود اذا اریدبہ الحمل الاولی وبین قولنا الموجود موجود اذا عقد ہلیا بسیطا فالزم علی معاصرہ بقولہ لعدم اشتمال
الہلیۃ البسیطۃ علی الرابطۃ ان لا یکون قولنا الموجود موجود اذا اریدبہ الحمل الاولی مشتملا علی الرابطۃ مع عدم التغایر بین محمولہ وموضوعہ علی رأیہ
فالزم علیہ ان یکون ہذہ القضیۃ علی رأیہ بسیطۃ احادیۃ وقد غفل المحقق عن ان ہذہ القضیۃ علی تقدیر ارادۃ الحمل الاولی ہیہ مرکبۃ مشتملۃ علی
الرابطۃ عند الصدر وعلی تقدیر عقدہا ہلیۃ بسیطۃ موضوعہا ومحمولہا متغایران والحمل فیہا حمل شائع عرضی ولیس فیہ حمل الشیٔ علی نفسہ ای
حمل اولی وقد غفل معاصرہ ایضا من ہذا الفرق فاتخلص من لزوم ما الزم المحقق بارتکاب تحقق النسبۃ بین بین فی ہذہ القضیۃ حتی لا یلزم
تمام ہذہ القضیۃ بمفہوم واحد ہو الموضوع والمحمول بلا تغایر الا ان یقال انہ اجاب تنزلا ثم قال صاحب الافق المبین معترضا علی المحقق
اما ما ظن بعض المقلدین ممن قد یسیر مع المحققین انہ یلزم من ذلک ای من تجویز صحۃ الحمل الاولی من دون اعتبار تکثر وتغایر بین الموضوع
والمحمول ان یکون اجزاء القضیۃ اثنین اذ لا تعدد فی المفہوم بل فی الادراک فقط وذلک ذاقیل بالمشہور بین المحدثین من ان مفاد القضیۃ
مطلقا ہو ثبوت شیٔ لشیٔ او سلبہ عنہ واما اذا قیل بالفرق بین الہلیات البسیطۃ والہلیات المرکبۃ بان المفاد فی الہلیات البسیطۃ ہو تحقق
موضوعہ وتحققہ فی نفسہ البسیط لبطلانہ فی نفسہ لا ثبوت مفہوم ما لہ او سلبہ عنہ وفی الہلیۃ المرکبۃ ہو ثبوت مفہوم ما للموضوع او سلبہ عنہ فالہلیۃ
البسیطۃ اعنی القضیۃ التی محمولہا الوجود لا تحتاج الی الرابطۃ فاذا حمل مفہوم الموجود علی نفسہ لزم ان لا یکون القضیۃ الا مفہوما واحدا تعلق
بہ ادراکان اذ مفہوم الموضوع والمحمول عند ذلک المتوہم ای الصدر المعاصر للمحقق واحد ولنسبۃ لا یحتاج الیہا ہہنا فتحصل القضیۃ البسیطۃ الا حاطۃ
فلا یصح تفسیرہا بالقول فیہ من الخبط والتلبیس ما لیس یغتفر من اہل التحصیل والمعشور عن قشر الغلط والتدلیس ہو ان بین عقود الہلیات البسیطۃ
وبین عقود الہلیات المرکبۃ فرقا من وجہین احدہما بحسب المحکی عنہ بالعقد والآخر بحسب نفس العقد وہو الحکایۃ اما الفرق بحسب المحکی عنہ فہو ان
مفاد العقد وہو ما یحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ ہو نفس تقرر الموضوع ووجودہ او بسیطۃ وبطلانہ فی نفسہ وفی الہلیۃ المرکبۃ ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ
عنہ واما نفس العقد بما ہو عقد فمطلقا ای سواء کان ہلیا بسیطا او ہلیا مرکبا مشتملا علی الموضوع والمحمول والنسبۃ واما الفرق بحسب الحکایۃ ای بحسب
نفس العقد فہو ان کلا من اجزاء العقد فی الہلیات البسیطۃ بسیط واما فی الہلیۃ المرکبۃ فاحد الاجزاء ای اما الموضوع واما المحمول فی الحقیقۃ مشتمل

Marfat.com

من نفس مفهومه ومن الوجود او العدم الرابط وهو غير النسبة الرابطة فقولنا الفلک متحرک فی قوة قولنا الفلک موجود متحرکا بخلاف قولنا الفلک موجود مثلا والعقد فی حمل الشیٔ علی نفسه بلی مرکب لا من الهلیات البسیطة فقولنا الوجود وجود مثلا من عقود الهلیات المرکبة والذی هو من عقود الهلیات البسیطة هو قولنا الوجود موجود مثلا فاذن علیک ان تعد وجوه الخبط فی ذلک الظن علی التفصیل عدا انتهی ولعل من وجوه الخبط التی ارم بعدها علی التفصیل عدم الفرق بین قولنا الموجود موجود اذا اردید به الحمل الاولی وبین هذا القول اذا عقد هلیة بسیطة وظن کون کل قضیة محمولها الموجود هلیة بسیطة ومنها ان المحقق ظن انه علی مذهب القدماء وهو الفرق بین الهلیات البسیطة والهلیات المرکبة بان المفاد فی الهلیات البسیطة هو تجوهر الموضوع وتحققه فی نفسه ولیسیته وبطلانه فی نفسه وفی الهلیة المرکبة ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه لا یحتاج الهلیة البسیطة الی الرابطة فیلزم علی تجویز عدم التغایر بین الموضوع والمحمول فی الحمل الاولی ان لا یکون القضیة القائلة الموجود موجود الا مفهوما واحدا تعلق به ادراکان فتحصل القضیة البسیطة الاحادیة فلا یصح تفسیرها بالقول ذا القول هو المرکب وهذا الظن خبط اذ لا یلزم من کون مفاد الهلیة البسیطة هو تجوهر الموضوع وتحققه فی نفسه ولیسیته وبطلانه فی نفسه ان لا یحتاج الهلیة البسیطة الی الرابطة غایة الامر انها لا تحتاج الی الوجود او العدم الرابط وهو غیر النسبة الرابطة فضل العقد مطلقا سواء کان هلیا بسیطا او هلیا مرکبا مشتمل علی الموضوع والمحمول والنسبة ومنها ان المحقق رحمه الله اذا قیل بالمشهور بین المحدثین من ان مفاد القضیة مطلقا هو ثبوت شیٔ لشیٔ او سلبه عنه یکون اخبار القضیة القائلة الموجود موجود علی تقدیر تجویز الحمل الاولی من دون اعتبار تغایر بین الموضوع والمحمول اثنین وهذا خبط اذ النسبة التامة معتبرة فی کل عقد فیکون فی هذه القضیة نسبتان سوی الموضوع والمحمول عند المحدثین فلا یکون اخبار القضیة اثنین علی رای المحدثین هذا خلاصة ما اعترض به صاحب الافق المبین علی المحقق ونحن نقول ان صاحب الافق المبین لم یقصر فی التقول علی المحقق فان المحقق قال اولا معترضا علی من جوز الحمل الاولی من دون تکثر او تغایر بین الموضوع والمحمول بعد ابطال تجویزه المذکور بوجوه اخر بهذه العبارة ثم یلزم ان یکون اخبار القضیة اثنین اذ لا تعدد عندنی فی المفهوم بل فی الادراک فقط علی ان بعض من تیوهم ذلک قائل بان القضیة التی محمولها الوجود لا تحتاج الی الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود علی نفسه لم یکن هذه القضیة الا مفهوما واحدا تعلق به ادراکان اذ الموضوع والمحمول عنده مفهوم واحد ومعنی الرابطة لا یحتاج الیه ههنا فیحصل القضیة البسیطة الاحادیة فلا یحتاج تفسیرها بالقول الی غیر ذلک من المفاسد انتهی بالفاظه فاجاب عنه معاصره بان الرابطة التی ذهب القائل بان الهلیة البسیطة غیر محتاجة الیها هو الوجود او العدم المعتبر بین الموضوع والمحمول فی الهلیة المرکبة فقط لا النسبة الحکمیة المسماة بین بین فانها معتبرة فی جمیع القضایا فلا یلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحکمیة ولا یلزم انحصار اخبار القضیة فی شیٔ واحد انتهی فعاد المحقق وقال لا یذهب علیک ان الظاهر الذی ذهب الیه القدماء ان اخبار القضیة ثلثة الطرفان والنسبة التامة الخبریة وادراک هذه النسبة علی وجه الاذعان هو التصدیق ولیس هناک امر آخر اثبته المتاخرون وسموه نسبة حکمیة فعلی ما ذهب الیه هذا القائل یلزم ان یکون الموجود موجود قضیة بسیطة علی مذهب القدماء وما ذکرنا مبنی علی ذلک وعلی مذهب المتاخرین یکون اخبار القضیة اثنین فقط لان اخبار القضیة هی للمدرکات ولا شک ان المدرک لا یتعدد بتعدد الالتفات وهذا ایضا خلف

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزائها عند القدماء ثلثة انتهى بالفاظه وبالجملة فحاصل كلام المحقق انه يلزم على مذهب المعاصر من تجويز هذا النحو من الحمل وعدم احتياج القضية التى محمولها الموجود الى النسبة التامة الخبرية ان يكون قولك الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولى قضية بسيطة على مذهب القدماء قضية ذات جزئين على مذهب المتاخرين وانما نقل هذا القائل من المحقق من لزوم كون اخبار هذه القضية اثنين اذا قيل بالمشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه وكون هذه القضية بسيطة على مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد فى الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه فى نفسه اوليسيته وبطلانه فى نفسه فى الهليات المركبة ثبوت مفهوم المحمول للموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهلية البسيطة اى القضية التى محمولها الوجود الى الرابطة على تقدير هذا الفرق فافتراء على المحقق ليس فى كلامه منه عين ولا اثر بل مفاد القضية مطلقا اى مفهوم الحكاية الذهنية على مذهب القدماء عند المحقق هو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه اى النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على مذهب المتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شئ لشئ اى وقوع النسبة الحكمية التقييدية اولا وقوعها ولا فرق عند المحقق بين مذهب القدماء وبين مذهب المتاخرين الا بان القدماء قائلون بتثليث اجزاء القضية مطلقا والمتاخرون قائلون بتسريعها فهم قائلون بنسبتين احديهما تقييدية والاخرى تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية اولا وقوعها والقدماء لا يقولون بنسبتين وانما يقولون بنسبة واحدة تامة خبرية هى كون شئ شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شئ لشئ او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة فى مرتبة الحكاية اصلا فيقولون بان اخبار كل قضية هلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ومذهب القدماء هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج القضية التى محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الزم معاصره القائل بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية المستدل على ذلك بقول العجم بانه على تقدير تجويز الحمل الاولى بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على رايه تحقق القضية الاحادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه ولما اجاب معاصره باشتمال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبنى على مذهب المتاخرين من ان للنسبة بين بين لا مبنى على مذهب القدماء الذى اخترعه المحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التى محمولها الوجود الى الرابطة بناء على ذلك الفرق فسبحان الله هذه بهتان عظيم لا يغتفر مثله من ذوى قلب سليم فراجع الباطل وسقط ما افتراه هذا القائل واتضح تلبيسه وافتضح تدليسه بقى ان المحقق لم يفرق بين القضية القائلة الموجود موجود اذا عقدت هلية بسيطة وبينها اذا اريد بها الحمل الاولى اذ الزم معاصره القول بكونها بسيطة احادية لذهابه الى عدم احتياج الهلية البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول العجم والى عدم تغاير الموضوع والمحمول فى هذا النحو من الحمل الاولى فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن ان هذه القضية اذا اريد بها الحمل الاولى هلية بسيطة وليس الامر كذلك هذا بحسب النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس منشاره عدم فرقه بين هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة وبينها

Marfat.com

اذا اريد بها الحمل الاولى بل نشاره ان المحمول فى هذه القضية على التقديرين اى سواء عقدت هلية بسيطة او مركبة اريد بها الحمل الاولى هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للرابط بحيث لا يحتاج القضية الى حمل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الرابطة التامة الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية مركبة واريد بها الحمل الاولى ايضا غير محتاجة الى رابطة وراء ما تضمنه محمولها واذ موضوعها و محمولها واحد على تقدير تجويز هذا النحو من الحمل الاولى فيكون هذه القضية بسيطة احادية على هذا التقدير و التجويز ليست هى الا مفهوما واحدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغاير اولا يكون مفهوم الموجود متضمنا للرابط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى رابطة بين الموضوع والمحمول هى النسبة التامة الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة التامة الخبرية فيبطل ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية متمسكا بقول العجم اذ قد تبين ان نفس مفهوم هذا المحمول لا يغنى العقد عن النسبة الرابطة التامة الخبرية فلا بد فى انعقاد القضية حيثما حمل الموجود فيها محمولا من نسبة رابطة تامة خبرية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة بان يكون الحمل فيها اوليا وبما ذكر سقط ما توهمه الصدر الشيرازى فى حاشية شرح حكمة الاشراق من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التى حمل فيها الوجود هلية بسيطة ويسمى غيرها هلية مركبة وانما سميت الاولى بسيطة لان الوجود بذاته يتحد ويرتبط بشئ كالماهية الموضوعة له غير الوجود كالكتابة ونحوها اذا ارتبط بشئ فلا يرتبط الا بوجود زائد عليه فقولنا زيد موجود انما مصداقه ومفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد فلذلك يكون القضية ذات جزئين واما قولنا زيد كاتب فمصداقه ومفاده وجود الكتابة لزيد فيكون اجزاره وجود زيد ووجود كتابة ووجود هو لزيد والذى ذكرنا لا ينافى كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان تلتئم من اجزاء ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعانى الثلثة كلها حاصلة فى الهلية البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها عين المحمول بمعنى ان المحمول محمول ورابطة معا لانه بنفسه مرتبط مع غيره الذى هو موضوعه وهذا ايضا يدل على ان للوجود صورة فى الاعيان بها يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد تكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية الملفوظة انتهى وجه السقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه رابطة لكان رابطة حيث يحمل ذلك المفهوم على نفسه حملا اوليا ايضا فلا يكون الهلية المركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف رائه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول بنفسه رابطة ليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورة ان المعنى الرابطى مفهوم لا يلحظ استقلالا او مفهوم غير مستقل فلا يكون محمولا اذ لا بد فى العقد من ملاحظة المحمول استقلالا ولحاظ مفهوم واحد فى آن واحد وزمان واحد بالاستقلال وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم آخر يعقد منهما قضية من دون ان يلحظ بينهما النسبة رابطة لا يجدى شيئا لان الوجود معنى وارتباط نفسه بموضوعه معنى آخر فلا يكون القضية منعقدة بالنسبة رابطة واما ما ذكر من الفرق بين مصداق الهلية البسيطة ومصداق الهلية المركبة فلا يوجب اسقاط

Marfat.com

النسبة الرابطة الحاكية من الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لابد في كل قضية معقولة من اجزاء ثلثة جزءين مستقلين بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين مرآة لملاحظة حالهما ولاريب في انه مناف لما توهم وحصول هذه المعاني الثلثة في الهلية البسيطة بان يكون المحمول محمولا والرابطة معا لايجوز فطرة غير موفقة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل ببيانات قد ذكرنا نبذا منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وراء نفس الماهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين الماهية وبين الوجود ارتباط مغاير للطرفين مفهوما وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة الماهية موجودة فيبطل جل ما ذكره وبهذا ظهر ان من ذهب الى كون الوجود زائدا على الماهية الممكنة عارضا لها في نفس الامر لامحيص له من القول بان مصداق الهلية البسيطة هو الارتباط الذي هو بين الماهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم ان ما زعمه الصدر الشيرازي من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وما زعمه الصدر الشيرازي من كون محمولها محمولا والرابطة معا مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلا باطل بوجوه اخر منها ان هذين القائلين يزعمان ان الهلية البسيطة ليس فيها نسبة تامة جزية سوى المحمول وان الهليات المركبة مطلقا مشتملة عليها وهذا الزعم متهافت لان قولنا الكاتب موجود مثلا قضية موجبة هلية بسيطة منعكسة بالعكس المستقيم الى قضية موجبة هلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب والعكس المستقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف كما لايخفى على من طالع مختصرات المنطق فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على نسبة تامة جزية مغايرة للحاشيتين فلا يكون العكس المستقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف بل يكون عكس الهلية البسيطة عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان يزاد في العكس جزء آخر لم يكن في الاصل وهي النسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض الهليات المركبة كقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان ينقص من الاصل جزء وهي النسبة التامة الخبرية وهذا اجراف سخيف جدا او غير مشتملة عليها فيبطل ما زعما من اشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة التامة الخبرية المغايرة للحاشيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية اعني كان الناقصة واخواتها والروابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيأتها تدل على الزمان وافهامهم السليمة شاهد على ذلك فقولنا زيد كان موجودا او زيد يكون موجودا او زيد سيكون موجودا قضايا هليات بسيطة فلفظة كان ويكون وسيكون اما دالة على النسبة الرابطة التامة الخبرية بمادتها كما انها دالة على الازمنة بهيأتها فيبطل ما ذهب اليه الصدر من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية ويلزم على الصدر ان يكون كل من تلك القضايا الهليات البسيطة مشتملا على نسبتين تامتين خبريتين احديهما الموجود المحمول الذي هو الرابطة ايضا على رأيه والاخرى الرابطة الزمانية والتزام اشتمال قضية واحدة على نسبتين تامتين خبريتين مما لا يخبر عليه احد وغير دالة على النسبة التامة الخبرية بمادتها وانما هي دالة على الزمان فقط وهذا باطل بالبديهة والاجماع ومنها ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قائل باشتمال الهلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتمالها على نسبة تامة جزية وهذا لاستقيم على مذهب اصلا اما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلا واما على مذهب المتاخرين

Marfat.com

فلا ہم قائلون بنسبتین فی کل قضیتہ احدہما متعلق التصور والاخری متعلق التصدیق والصدر قائل باشتمالہا علی نسبتہ واحدۃ ہی نفس المحمول وہذا لا یستقیم علی مذہب ما ولا علی مذہب الصدر فلانہم لا یقولون بان متعلق التصدیق فی قضیتہ ہو المحمول واما علی مذہب المتاخرین فلانہم لا یقولون باتحاد متعلق التصور والتصدیق وعلی مذہب ہذا القائل لا محید من القول باتحادہ متعلقہما ثم انہ یلزم علی ما ذہب الیہ الصدر ان لا یصح عکس الہلیتہ البسیطۃ الموجبۃ لان محمولہا رابطۃ غیر مستقلۃ لا تصلح ان تجعل محکوما علیہا وان لا ینتج الشکل الاول فیما اذا قلنا مثلا زید موجود وکل موجود متشخص فان المحمول فی الصغری رابطۃ غیر مستقلۃ والموضوع فی الکبری مفہوم مستقل ولیس برابطۃ غیر مستقلۃ فلم تتکرر الاوسط فلا وجہ للانتاج وبالجملۃ فسادہذین الرایئن اظہر من ان یخفی واکثر من ان یحصی فقد تحقق ان الہلیات البسیطۃ والہلیات المرکبۃ مسواۃ فی مرتبۃ الحکایۃ فی الاشتمال علی الوجود الرابطی والعدم الرابطی بمعنی النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ او السلبیۃ بقی الکلام فی المحکی عنہ للقبیلتین فحاصل المحاکمۃ التی ذکرہا الشارح فی الحاشیۃ اجمالا وتفصیلا عن استاذہ ان الہلیتہ البسیطۃ الموجبۃ کقولنا زید موجود مشتملۃ علی الوجود الرابطی والہلیتہ البسیطۃ السالبۃ مشتملۃ علی العدم الرابطی ای النسبۃ الرابطۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ او السلبیۃ فی مرتبۃ الحکایۃ وغیر مشتملۃ علیہا فی مرتبۃ المحکی عنہ ای وجود الشئ فی نفسہ او عدمہ کذلک فمن قال باشتمال الہلیتہ البسیطۃ علی الوجود الرابطی او العدم الرابطی ان اراد مرتبۃ الحکایۃ فقد اصاب وان اراد مرتبۃ المحکی عنہ فقد اخطاء ومن نفی ذلک فامرہ بالعکس والمحکی عنہ للہلیتہ البسیطۃ عند ہذا المحاکم وجود الشئ فی نفسہ وعدمہ فی نفسہ وکلام صاحب لافق المبین صریح فی ان مصداق الہلیتہ البسیطۃ الحقیقیۃ تجوہر الموضوع اولا تجوہرہ ومصداق الہلیتہ البسیطۃ المشہوریۃ وجودہ فی نفسہ او عدمہ فی نفسہ والشارح قد تبعہ جریا منہ علی سجیتہ فی التقلید وکلام المحاکم المذکور فی کتبہ مضطرب فقد قال فیما نقل عنہ الشارح فی الحاشیۃ ان المحکی عنہ للہلیتہ البسیطۃ ہو وجود الشئ فی نفسہ وانہ لیس مشتملا علی الوجود الرابطی وان الہلیتہ البسیطۃ فی مرتبۃ الحکایۃ مشتملۃ علی الوجود الرابطی ای النسبۃ الرابطۃ وقال فی موضع آخر ان مطلق ثبوت الشئ للشئ فی مرتبۃ الحمل متاخر عن ثبوت المثبت لہ ثم قال فالقیل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الہلیتہ المرکبۃ لا الہلیتہ البسیطۃ لان وجود الشئ ہو نفس موجودیتہ ولیس وجودہ وجودا فی الموضوع بل ہو وجود الموضوع فلیس لہ ثبوت للغیر فضلا عن ان یستدعی ثبوت المثبت لہ قلنا لا یلزم من ان لا یکون وجودہ فی نفسہ وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض کیف وقیام الوجود بالمہیتہ ضروری وقد ذہب الشیخ الرئیس وغیرہ من القدماء الی ان کل قضیتہ مرکبتہ من ثلثتہ اجزاء الطرفین ونسبتہ المتاخرون الی ان کل قضیتہ مرکبتہ من اربعتہ اجزاء بناء علی اعتبارہم النسبتہ التقییدیتہ انتہی وقال فی الحاشیتہ المعلقتہ علی قولہ وقد ذہب الشیخ الی آخرہ الحاصل ان الحکایتہ متحدۃ مع المحکی عنہ واذا کان فی الحکایتہ امر لیس فی المحکی عنہ لم یکن الاتحاد بینہما انتہی وہذا الکلام صریح فی ان الحکایتہ والمحکی عنہ متحدان بالذات وان فی المحکی عنہ ایضا نسبتہ وان المحکی عنہ للہلیتہ البسیطۃ مشتمل علی الوجود الرابطی وان فی الہلیتہ البسیطۃ حکایتہ عن قیام الوجود بالمہیتہ وہذا مخالف لما قال فی المحاکمتہ وقال ہذا القائل فی بعض کتبہ تحقیق المقام ان المحمول الذی ہو الوجود وجودہ ہو وجود الموضوع والمحمول الذی ہو غیر الوجود وجودہ ہو وجودہ للموضوع فالہلیتہ البسیطۃ بحسب المحکی عنہ ونفس الامر لا تحتاج الی الوجود الرابطی وبحسب الحکایتہ والعقد الذہنی

تحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين تحتاج اليه انتهى وهذا مطابق لما ذكره القائل فى المحاكمة وايضا قال هذا القائل فى بعض كتبه ان الحكاية هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه مصداقها والنسبة انما هى فى الحكاية دون المحكى عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار انتهى وهذا ايضا مخالف لما نقلنا عنه آنفا فانظر الى التهافت بين كلماته وهى مع ما فيها من التهافت والتدافع لا تستحق ان يصغى اليها فضلا عن ان يعول عليها اما قوله ان ثبوت شئ لشئ فى مرتبة الحمل يتاخر عن ثبوت المثبت له فلانه ان اراد ان مطلق ثبوت شئ لشئ فى مرتبة الحكاية الذهنية يتاخر عن ثبوت المثبت له فى الواقع اى ان النسبة التى اعتبرها الذهن متاخرة عن وجود المثبت له فلا يتوجه عليه ما اورد عليه بقوله فانقيل الخ فان الكلام على هذا التقدير ليس فى مفاد العقد اى مصداقه المحكى عنه بل فى مرتبة الحكاية الذهنية حتى يقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فى الهلية المركبة دون الهلية البسيطة الى آخره فان الهلية المركبة والهلية البسيطة سيان فى الاشتمال على النسبة الرابطة فى مرتبة الحكاية عند هذا القائل ايضا ولا يحتاج الى ما اجاب به من انه لا يلزم من ان لا يكون وجوده فى نفسه وجودا فى الموضوع ان لا يكون وجودا فى المعروض وليغو قوله كيف وقيام الوجود بالمهية ضرورى كيف وللنسبة الرابطة الذهنية ليس معناها قيام الوجود بالمهية ولو كان للوجود قيام بالمهية فانما هو فى مرتبة المحكى عنه لا فى مرتبة الحكاية الذهنية التى فيها الكلام وان اراد به ان مطلق ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر والواقع المحكى عنه سواء كان بانضمامه الى المثبت له وانتزاعه عنه يتاخر عن ثبوت المثبت له فى الواقع بطل سياق كلامه حيث نفى تاخر ثبوت شئ لشئ عن ثبوت المثبت له على الاطلاق فى مرتبة الحلول اى مرتبة المحكى عنه وخص تاخره عنه بالاتصاف لا الانضمامى وذهب الى كون الاتصاف بالوجود انتزاعيا وعدم تاخر الاتصاف الانتزاعى عن وجود الموصوف واما قوله قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده فى نفسه وجودا فى الموضوع ان لا يكون وجودا فى المعروض كيف وقيام الوجود بالمهية ضرورى فما يقضى به العجب فانه ان اراد به ان الموصوف بالوجود ليس موضوعا اى محلا مستغنيا عن الحال الذى هو الوجود وان كان محلا للوجود وكان الوجود حالا فيه فحاصل كلامه يرجع الى ان محل الوجود لا يسمى موضوعا فى الاصطلاح

الحمد لله الذى بفضله العظيم ومنه الجسيم قد استتب طبع الحواشى العتيقة العجيبة الانيقة الغريبة المعلقة على شرح السلم للقاضى مبارك تجاوز عنه الله تعالى وتبارك المؤلفة للسالج بحار العلوم العقلية السالك فى برارى الفنون الحقيقية الصائد اوابد التدقيق الصاعد على عرش التحقيق المولوى محمد فضل حق الخيرابادى عامله الكريم ذو الايادى بكرمه الممادى الى يوم التنادى فى مطبع مصلح المطابع الواقع فى بلدة دهلى سنة ۱۲۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

تذکرۃ الحاشیۃ المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک المؤلفۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی ومؤلفہا

الحمد لله الذی جعل العلم الواحد من العلوم وہو المنطق آلۃ لما عداہ۔ ویسر علی العقل وسببہ باسواہ۔ والصلوٰۃ علی نبیہ المبتغی رضاہ۔ وعلی آلہ واصحابہ الذین بہداہم ہداہ

اما بعد فیقول العبد المفتقر الی الآلہ خواجہ مصلح الدین الراجی عفوہ یوم الدین۔ ان شرح السلم للقاضی مبارک عفا عنہ اللہ تعالی وتبارک قد اشتہر بین طالبی العلم ومعلمیہ متانۃ واشکالہ۔ وانتشر دقتہ واعضالہ۔ وکثیر من العلماء قد علقوا حاشیۃ التعلیقات والحواشی۔ لتنزیل عنہ الغواشی۔ فلم تغن من کشفہ شیئا الا التعلیقات للفاضل المشہور۔ بالمنطق والعلوم العقلیۃ بین الجمہور۔ المعروف من الغرب الی الشرق المولوی الفاضل حق الخیرابادی عاملہ اللہ بکرمہ المتمادی یوم ینادی المنادی الذی ہو بحر المنطق والعلوم الحکمیۃ من شرب قطرۃ منہ فقد صار بحرا لا ساحل لہ۔ شیخا لا مخاصم لہ۔ مرجعا یجذب الیہ کل استاذ لا مانع لہ فان کنت فی شک مما اقول۔ فمن مؤلفاتہ التعلیقات المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک تشہد علی قولی بلا فضول۔ فان ما یشہد ویدل علی حال الفاعل حال المفعول۔ فانظر الی ہذہ الحواشی والتعلیقات۔ لینظہر لک ما فیہا من غرائب التوضیحات والتحقیقات وابین لک شیئا مما فیہا علی الاجمال۔ وانما نظہر بالمطالعۃ التفصیل حقیقۃ الحال۔ فاستمع لما یقال۔ ان ہذہ التعلیقات اظہرت ما خفی فی الشرح من المعانی۔ وفتحت ما اغلق فیہ من الالفاظ والمبانی۔ وحققت ما فیہ من المسائل المنطقیۃ۔ وتضمنت علی تنقیح وتبیین لکل مبحث من المباحث المغلقۃ المعویصۃ المشتمل علیہا الکتب المنطقیۃ الدرسیۃ۔ فللہ الحمد فانہ ما حقق فی ہذہ الحاشیۃ ما فی ہذا الشرح فقط بل حقق فیہا ما فیہ وما فی سائر الکتب المنطقیۃ الدرسیۃ وما فی المنطق واثبت الحق فی ما اختلف فیہ من المسائل بالحجج القاطعۃ البینۃ الواضحۃ بحیث انجلت حقیقۃ علی کل ذکی وغبی وعلی کل ماہر کامل ومبتدی ناقص۔ وبین المطالب بعبارۃ واضحۃ خالیۃ عن اللغات المشکلۃ یفہمہا کل مبتدٍ ومنتہٍ۔ والذین یدعون انہم یعلمون المنطق وما ہم بعالمین حین یرون ہذہ الحاشیۃ یعترفون بان نفوسہم کانت عاریۃ عن نقوش المنطق وان المنطق ما فی ہذہ الحاشیۃ وان فی ہذہ الحاشیۃ لب کل الکتب وزبدۃ سائر الزبر۔ وان فیہا ما لیس فیہا ومن کانت عندہ ہذہ الحاشیۃ کان کمن لم یکتبہا ولا یریہا احدا ولو کان طالب الرؤیۃ یتحیل بالف حیلۃ فہذا العبد العاجز خواجہ **مصلح الدین** عفا اللہ عنہ یوم الدین اراد ان یشیع ہذہ الحاشیۃ الجلیل الشان۔ الباہر البرہان لیعم فوائدہا التی لم یمسہا اکثر من انس ولا جان۔ فطلب نسخۃ ہذہ الحاشیۃ القدیمۃ من شمس العلماء المولوی محمد عبد الحق الخیرابادی۔ ابن المحشی العلام فاعطانی تلک النسخۃ بلا روۃ لما کان بین ابیہ وبین آبائی من المحبۃ القدیمۃ والالفۃ العظیمۃ واعطانی حق تالیفہا ایضا۔ **فاعلموا** ایہا الطالبون والعالمون ان ہذہ النسخۃ المطبوعۃ منقولۃ من تلک النسخۃ القدیمۃ **واعلموا** ایضا ان ہذہ الحاشیۃ لاجدی من تفاریق العصا وان ہذہ الحاشیۃ تغنی عن سائر الکتب فعلیکم ان تشتغلوا بتعلمہا وتعلیمہا فان ہذہ ہی التی کنتم تطلبونہا فما کنتم تجدونہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علی رسولہ وآلہ وصحبہ اجمعین

ربیع الاول سنہ ۱۳۱۷ ہجری نبوی

محمد فاضل مجددی
ذخیرہ لاہور

Marfat.com